سلسلۂ ادراک ۷
کونوا ربانین
اسلام کی آفاقی دعوت کا ایک چشم کشا تعارف
راشد شاز

علم شرعی

کی

شرعی حیثیت

راشد شاز

ملّی پبلی کیشنز، نئی دہلی ۲۵

اسلامی تاریخ میں پہلی بار جس شخص نے علوم شرعی کی اصطلاح استعمال کی وہ کوئی عالم ومفکر نہ تھا، اس کی شہرت کتابیات کے مرتب کے حوالے سے ہے۔ ابوعبداللہ محمد بن احمد بن یوسف الکاتب الخوارزمی (متوفی ۳۸۷ھ) نے **مفاتیح العلوم** کے نام سے کتابوں کی ایک فہرست مرتب کی تھی جسے اس نے سہولت کی خاطر دو حصّوں میں تقسیم کیا تھا۔ پہلا حصّہ العلوم الشرعیہ پر مشتمل تھا اور دوسرے حصّے کی تخصیص علوم العجم کے نام سے کی گئی تھی۔ کسے معلوم تھا کہ ایک کاتب اور فہرست ساز کی اس تقسیم کو آگے چل کر اتنا اعتبار مل جائے گا کہ غزالی جیسا حجۃ الاسلام بھی علم کو علوم شرعیہ اور علوم غیر شرعیہ کے خانوں میں منقسم دیکھے گا۔ اور پھر یہ التباسِ فکری ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم ذہن کا حصّہ بن جائے گا۔

فہرست

دین و دنیا کی یہ تقسیم اسی عہد میں منتج ہوئی جب خلافت اپنے اضمحلال کے سبب سلجوقیوں کی سلطانی کے لیے گنجائش پیدا کرنے پر مجبور تھی۔ سلطان اپنے جواز کے لیے علماء کی تشریح و تعبیر کا محتاج تھا جنھوں نے تفویض اور استیلاء کے حوالے سے عین قلبِ خلافت میں سلطانی کی گنجائش پیدا کر دی تھی۔ علماء نے بھی سلاطینِ سلاجقہ کی ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی دقیقہ فرگذاشت نہ رکھا۔ گویا سلطانی ہو یا ملاّئی دونوں اضمحلالِ خلافت کی پیداوار تھے جنھوں نے باہم ریاست کو اپنے اپنے دائرۂ اختیار میں تقسیم کر لیا تھا۔ اول الذکر چونکہ تلوار کے سہارے حکمرانی پر قابض ہوا تھا اس لیے اس کی شقاوت صاف نظر آتی تھی۔ ثانی الذکر چونکہ وارثینِ علومِ نبوت کی حیثیت سے سامنے آیا تھا اس لیے اس کے اصل ارادوں پر تقدس کا پردہ پڑا رہا۔

مدارس و خانقاہوں کو ان کے اصل تاریخی پسِ منظر میں دیکھنے کے بجائے ہمارے بہترین ذہن آج بھی اس التباسِ نظری کا شکار ہیں کہ یہ ادارے علوم شرعی کے ناقابلِ تسخیر قلعے ہیں۔ اس التباس نے اس سے بھی بڑے ایک اور التباس کو جنم دیا ہے وہ یہ کہ علم کو شرعی اور غیر شرعی کے خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

عرضِ ناشر

بعض کتابیں معلومات کا بیش بہا خزانہ ہوتی ہیں اور بعض اس سے بھی کہیں آگے معلومات کی چھان پھٹک کے بعد انہیں تحلیل و تجزیہ کے کام پر لگاتی ہیں۔ عام طور پر قاری کتابوں سے یہ توقع کرتا ہے کہ یہاں اس کی الجھنوں اور سوالوں کا جواب مل جائے گا لیکن اسے کیا کیجئے کہ قاری کے اسی رویے کے سبب بعض کتابیں مقدس بت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں جو بالآخر فرقوں کی تشکیل اور ان کے استحکام کا سبب بن جاتی ہیں۔ مسلمانوں کے مختلف گروہ جو دین کی بنیادی تفہیم وتشریح کے مسئلہ پر مسلکوں، فرقوں اور جماعتوں میں بٹ گئے ہیں ان کی علمی اور فکری غذا کی فراہمی ان کتابوں کے ذریعہ ہوتی رہی ہے جو یا تو ان کے بانیان نے لکھی ہیں یا تاریخ کے مختلف ادوار میں ان کے اکابرین نے ان پر اپنی پسندیدگی کی مہر ثبت کی ہے۔ مسلمانوں کے ہر فرقہ کے پاس خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا اپنی پسندیدہ کتابوں کا ایک سیٹ موجود ہے جس نے اس کے فہمِ دین کو سہارا دے رکھا ہے اور جس کے سبب دوسرے فرقوں کے مقابلہ میں اس کا فکری اور نظری تشخص قائم ہے۔ کتابیں جب بت بن جائیں اور انسانوں کی تحریر پر جب سند کا گمان ہونے لگے اور یہ خیال عام ہو کہ ان کتابوں میں ہمارے سوالوں کا شافی اور حتمی جواب موجود ہے تو انسانی دل و دماغ پر تالے لاگ جاتے ہیں۔ شرک ایسی قوموں کا مقدر بن جاتا ہے اور پھر وہ فرقہ در فرقہ یعنی تقسیم در تقسیم کی راہ پر چل نکلتی ہے۔

خدا کی کتاب کے علاوہ کسی کتاب کا یہ مقام نہیں کہ ہم کسی شافی اور حتمی جواب کی تلاش میں اس

سے رجوع کریں۔ ہاں انسانوں کی تالیفات کو معاون کتب کی حیثیت سے یقیناً پڑھنا چاہیئے۔ یہ دیکھنے کے لیے کہ ان سوالات کی تلاش میں جو ہمیں درپیش ہیں دوسرے علماء و محققین برسہا برس کے غور و فکر کے بعد کن نتائج پر پہنچے ہیں اور یہ کہ انھیں اس سفر میں کتنی کامیابی مل سکی ہے تاکہ ہم وہاں سے اپنے فکری سفر کا آغاز کر سکیں اور ان غیر ضروری بحثوں سے بھی بچ سکیں جس میں خواہ مخواہ ہماری توانائی کے زیاں کا اندیشہ ہو۔

یہ کتاب جو آپ کے ہاتھوں میں ہے بنیادی طور پر کسی سوال کا جواب فراہم کرنے کے بجائے صرف سوال قائم کرتی ہے۔ ایسا اس لیے کہ اگر سوال اپنے تمام مالہ و ماعلیہ کے ساتھ مرصع ہو جائے اور قاری اس سوال کی تاریخ سے بھی واقف ہو تو یہ کام اس کے لیے زیادہ مشکل نہیں رہتا کہ وہ علم و آگہی کے سفر پر از خود صحیح سمتوں میں نکل پڑے اور اگر اس سفر میں اسے وحی ربانی کی مشائیت حاصل ہو تو نامرادی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ادراکِ زوالِ امت جب پہلی بار ۲۰۰۳ء میں شائع ہوئی تھی اس وقت ہمیں اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ ایک خالص علمی تصنیف کو عوام و خواص میں اس قدر پذیرائی مل سکے گی۔ البتہ دیکھتے دیکھتے جب اس کے دو ایڈیشن ختم ہو گئے تو اس بات کا اندازہ ہوا کہ ان سوالات میں دلچسپی صرف طبقۂ علماء کی نہیں بلکہ عامۃ الناس کی بھی ہے جن کی طرف سے اس کتاب کے مختلف ابواب کی علیحدہ علیحدہ اشاعت کا تقاضا مسلسل کیا جاتا رہا لیکن مصنف کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ یہ تمام ذیلی بحثیں دراصل ہماری سیادت کی معزولی کے اسباب کی تلاش سے متعلق ہیں اس لیے خطرہ ہے مبادا مختلف اجزاء کی علیحدہ اشاعت اصل مرکزی سوال سے ہماری توجہ ہٹا دے۔ البتہ اب ادراک دوم کی اشاعت کے بعد اور اسی سلسلہ کی ایک اور تالیف کتاب العروج کی طباعت کے بعد جب یہ بحث اب کسی قدر اپنے اختتام کو پہنچی ہے، شائد اب ان ابواب کی علیحدہ اشاعت اس مرکزی سوال کو مجروح کرنے کا سبب نہ بنے۔ ایک دوسرا سبب یہ بھی ہے کہ ادراک کی دو مجلدات کی غیر معمولی ضخامت کے سبب قارئین کا حلقہ اب تک محدود رہا ہے سو ان اجزاء کی اشاعت سے امید ہے کہ یہ تحریریں وسیع پیمانے پر پہونچیں گی پھر جن لوگوں کو ان مسائل سے واقعی دلچسپی ہوگی وہ یکجا ان مسائل پر غور و خوض کے لیے اصل سلسلۂ تصنیفات سے رجوع کی زحمت گوارا کریں گے۔

ادراک کی جلد اول کا عربی ترجمہ کوئی پانچ سال پہلے دارالحکمۃ، لندن سے شائع ہوا تھا اس کے علاوہ مصنف کی دوسری کتابوں کے عربی تراجم بھی لندن، بیروت اور ریاض کے بعض ناشرین نے شائع کیے تھے۔ یہ جان کر خوشگوار حیرت ہوئی کہ ان سوالوں کی تلاش میں عالمِ عرب کے علماء بھی کم مضطرب نہیں۔ بعض سعودی جامعات نے مصنف کی منہجِ فکری پر با قاعدہ مقالے تحریر کیے اور بعض اخبارات و رسائل میں اس علمی منہج کی عمومی پذیرائی کی گئی۔ عالمِ عرب جو اس وقت بیرونی سازشوں کی زد میں ہے اس بات سے خاصا مضطرب ہے کہ اس کی شکست کا سامان کہیں اور نہیں اس کے اندرون میں پوشیدہ اور پیوست ہے۔ شیعہ سنی کے مابین مسلسل وسیع ہوتی ہوئی خلیج ہم سے مسلسل اس بات کی طالب ہے کہ مسلک پرستی اور فرقہ بندی پر مبنی زوال زدہ اسلام کے مقابلے میں متحدہ پیمبرانہ اسلام کی از سرِ نو تشکیل کا وقت اب آ پہنچا ہے۔

اس کتاب کے مطالعہ میں اس بات کا خیال رہے کہ یہ ایک طویل سلسلۂ تالیف کا ایک باب ہے گو کہ یہ خود اپنی جگہ مکمل ہے لیکن اس بحث سے پوری طرح استفادے کے لیے لازم ہے کہ ہم ادراک کی دونوں جلدیں اور کتاب العروج کے باقاعدہ مطالعہ کے لیے خود کو ذہنی طور پر آمادہ کریں۔ یاد رکھیے! امت کے احیاء کے لیے نبی کے علاوہ کسی فردِ واحد کی بصیرت کافی نہیں ہو سکتی۔ یہ تحریریں اس خیال سے لکھی گئی ہیں کہ امت کے دردمندوں اور اہلِ فکر کو اجتماعی غور و فکر کی دعوت دی جا سکے۔ ہم نے ان تین جلدوں میں مسلمانوں کی تہذیبی اور علمی تاریخ کی وہ ضروری معلومات فراہم کر دی ہیں جو اس مسئلہ پر غور و فکر میں ہماری معاون ہو سکتی ہیں۔ اگر ہمیں یہ علم ہو کہ ہم جس مسلک پر سختی سے کاربند ہیں اور جسے دین کی واحد مستند تعبیر سمجھے بیٹھے ہیں وہ وحی سے کہیں زیادہ تاریخ کی پیداوار ہے تو ہمیں اپنی شدت پسندی پر لگام دینے میں مدد مل سکتی ہے۔ اور کیا عجب کہ ہمارا یہ احساس اصل متحدہ پیمبرانہ اسلام کی بازیافت کا نقطۂ آغاز ہی بن جائے۔

☆ ☆ ☆

دین و دنیا کی ثنویت کا یہ تصور، جس نے آگے چل کر ہمارے ملی اور فکری کارواں کی سمت گم کردی، اپنی شقاوت اور نوعیت کے اعتبار سے اس فتنۂ ردّہ سے کہیں بڑھ کر تھا جو عہد صدیقی میں امت کو پیش آیا تھا۔ بظاہر تو یہ محض اقتدار و اختیار کی تقسیم کی جنگ تھی مگر دین اور شرع کے حوالے سے جس طرح زندگی کے بعض امور پر طبقۂ علماء نے اپنی اجارہ داری محفوظ کرنے کی کوشش کی اس سے مسلم ذہن آگے چل کر ایک طرح کی تقدیسی ثنویت کا شکار ہو گیا۔ یہ بات عام طور پر سمجھی جانے لگی کہ زندگی کے بعض امور شریعت کی رہنمائی کے محتاج ہیں اور بعض دوسرے امور اس کی دسترس سے آزاد۔

علم شرعی کی شرعی حیثیت

علمِ شرعی کا تاریخی پس منظر

ابتدائے عہد کی سیاسی گروہ بندیاں جن کو آثار و روایات کے علماء نے فضائل و مناقب کی روایتوں کے سہارے ایک مذہبی رنگ عطا کر دیا تھا اور جسے علماء کلام کی قیل وقال مسلکی اختلاف کے قالب میں دیکھنے لگی تھیں، آگے چل کر تصور علم کی تبدیلی پر منتج ہوئیں۔ علم کیا ہے؟ کون سا علم دینی ہے اور کون سا دنیاوی؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان علوم میں افضلیت کا مقام کسے حاصل ہے؟ ان سوالات نے مسلم ذہن کو آنے والی صدیوں میں اس قدر پراگندہ کر دیا کہ جن لوگوں نے اکتشافی علوم کا بیڑہ اٹھائے رکھا انہیں بسا اوقات اس احساس میں جینا پڑا کہ شاید انہوں نے ان لوگوں کے مقابلہ میں جو خود کو وارثینِ علومِ نبوت گردانتے ہیں، ایک کم تر درجے کا وظیفہ اختیار کر رکھا ہے۔ تصور علم کے اس زوال نے بہت جلد مسلم ذہن کو ایک ایسی بند گلی میں پہنچا دیا جس سے نجات کی سبیل آج بھی ہماری سب سے بڑی آرزو ہے۔ یہ ایک ایسی دردانگیز کہانی ہے جس کے خاطر خواہ تحلیل و تجزیہ کے بغیر منجمد و معزول اکتشافی ذہن کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ازسرِ نو اپنے سفر کا آغاز کر سکے۔

فتنۂ قتل عثمانؓ کے بعد مسلمانوں کے متحارب گروہوں میں فضائل و مناقب کی روایتوں نے فکری اور نظری کنفیوژن کی ایک ایسی فضا پیدا کر دی تھی کہ عامۃ الناس کے لیے یہ معلوم کرنا خاصا

مشکل ہو گیا تھا کہ حق کدھر ہے۔ فضائل و مناقب کی باہم متحارب روایتیں کثرت سے سماجی منظرنامے پر طلوع ہونے لگیں۔ عہد عباسی کے روایت سازوں نے اس سلسلے کو اتنا آگے بڑھایا کہ یہ روایتیں یہ تک بتانے لگیں کہ آنے والے دنوں میں جن خلفاء کا ظہور ہوگا ان کے نام یوں اور یوں ہوں گے۔[۱] گویا علمائے آثار کے علم میں نظامِ وقت کی دادرسائی کا وافر امکان پایا جاتا تھا۔ عہد عبد الملک میں شہاب زہری کی روایتوں نے عین ان نازک لمحات میں عبد الملک کی دادرسائی کی تھی جب وہ ابن زبیر کے مکہ پر قبضہ کے سبب اہلِ شام کو حج کے سفر کی اجازت دینا سیاسی مصلحتوں کے خلاف سمجھتے تھے۔[۲] سیاسی نظام جس کی بیعت بزورِ بازو قائم ہوئی تھی اور جو خاندانی اور موروثی تسلسل کے سبب اپنا دینی استحقاق کھو چکی تھی اسے یقیناً آثار وروایات کے علماء میں مسیحائی کا وافر امکان دکھائی دیتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ بیشتر حکمرانوں نے علمائے آثار کی طرف ایک خاموش حمایت اور تعظیم باہمی (reciprocal recognition) کا رویہ برقرار رکھا۔ مثال کے طور پر مالک بن انس کو لیجئے جو علمائے آثار وفقہ کے اساطین میں سے ہیں وہ حکومت کے عطایا کو یہ کہہ کر قبول کرتے کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے۔[۳] علمائے آثار کی تعظیم وتکریم کا ایک اور سبب خود ان کی مسلسل بڑھتی ہوئی مقبولیت تھی۔ جوں جوں دنیا سے اصحابِ نبیؐ اٹھتے جاتے تھے عہدِ رسول کے تقدیسی ایام میں مسلمانوں کی دلچسپی ایک طرح کی روحانی رومانویت میں اضافے کا سبب بن رہی تھی۔ آگے چل کر ان لوگوں کو بھی تقدیسی ہالے کا حصّہ سمجھا جانے لگا جنھیں رسول اللہ کو تو نہیں البتہ ان کے بعض اصحاب کو دیکھنے کا شرف حاصل ہوا تھا۔[۴] علمائے آثار کے علاوہ سماجی منظرنامے پر شعر وقصائد کی گرم بازاری، غناء کی مجلسیں، مسجدوں میں قرّ ئی کے حلقے اور قصّاص کی وعظ گوئیاں بھی فکری ہلچل کا حصّہ تھیں اور اس پر مستزاد وہ فنی علوم تھے جو نظامِ وقت کی انتظامی ضرورت، سیاسی مصلحت اور عوامی نگاہِ طلب کے سبب معاشرے میں جاری ہو گئے تھے۔ ثانی الذکر انداز کی علمی سرگرمیاں فی الوقت ہماری بحث کا حصّہ نہیں۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ تاریخ وآثار کے علم میں اس فطری لیکن رومانوی دلچسپی کے سبب بہت جلد علمائے آثار کے حلقے باضابطہ تعلیم گاہوں کا منظر پیش کرنے لگے۔ ان حلقوں میں ابتداً کیا کچھ ہوتا تھا اس کا اندازہ مسجد نبویؐ میں مالک بن انس کے حلقے سے ہوتا ہے جس کی تفصیلات امام شافعی نے ہم تک پہنچائی ہے جو اس حلقے سے بحیثیت طالب علم وابستہ رہے تھے۔[۵] کوئی آٹھ ماہ امام مالک کے درس

میں شرکت کے بعد امام شافعی نے مؤطا کے تمام علوم از بر کر لیے اور پھر کوفہ میں امام محمد بن حسن اور امام ابو یوسف کی صحبتوں سے مستفید ہوئے۔ مدینہ میں اگر آثار و روایات پر زور تھا تو کوفہ میں منہجِ کلام کی کارفرمائیاں تھیں۔ البتہ علمائے آثار اور فقہاء کے ان حلقہ ہائے درس پر قضاۃ کا اسلوب خاصا نمایاں تھا۔ اسلامی روایت میں عہدۂ قضا کے لیے ایسے اصحابِ فہم و بصیرت کی تیاری جو مختلف علاقوں میں تحصیلِ زکوٰۃ کے ساتھ باہمی تنازعات کو بھی بتقاضائے عدل نپٹا سکیں کوئی نیا تصور نہ تھا۔ اب ریاست کی غیر معمولی وسعت کے سبب مختلف بلاد و امصار میں قرّٰی و قضاۃ کی جو ضرورت بڑھی تھی سو ان حلقوں نے ان کے لیے رجالِ کار کی تیاری میں اہم رول ادا کیا۔ البتہ ابتدائے عہد میں کسی کو یہ غلط فہمی نہیں تھی کہ علمائے آثار اور فقہاء کے یہ حلقے علوم کا اصل الاصل یا تمام علوم پر محیط ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ امام شافعی کو محض آٹھ ماہ بعد یہ محسوس ہونے لگا کہ انھیں مزید اکتسابِ علم کے لیے امام مالک کے حلقۂ درس کو خیر باد کہتے ہوئے اب کوفہ کا رخ کرنا چاہیے۔ جس عہد میں امام شافعی کلامی فقہ کے اصول مرتب کر رہے تھے اسی عہد میں بغداد کے علمی افق پر اکتشافی علوم کا غلغلہ بھی بلند تھا۔ امام شافعی کی تحریروں میں علمائے کلام کی مخالفت میں تو جا بجا اقوال مل جاتے ہیں لیکن علمائے اکتشاف کی مخالفت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اس کا سبب یہی ہے کہ اس عہد میں اولاً علوم الگ الگ شاخوں میں منقسم نہیں ہوئے تھے ثانیاً لوگ اپنی ذاتی دلچسپی اور رجحان کے سبب مختلف علوم میں کسی میں زیادہ اور کسی میں کم استعداد بہم پہنچاتے۔ علم کی مختلف شاخیں ایک دوسرے کی معاون سمجھی جاتیں اور یہ سمجھا جاتا کہ ہر ایک کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے۔

ایک خالص دینی مدرسے کا تصور جہاں شرعی علوم کو علم کا اصل الاصل سمجھا جاتا ہو اور جہاں علوم دنیا کو دانستاً اور تحقیراً نصاب سے باہر رکھا گیا ہو تو کسی ایسے مدرسے کا سراغ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں نہیں ملتا۔ کوئی بڑی دانش گاہ تو کجا اس حوالے سے بچوں کے مکتب جنھیں کُتّاب کہا جاتا تھا میں بھی ان کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی۔ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے مختلف بلاد و امصار میں تربیت اطفال کے لیے مدرسوں کے قیام پر زور دیا تو اس میں اس بات کی خاص طور پر صراحت کی کہ انھیں شعر و ادب تیرا کی اور شہسواری کی تعلیم دی جائے[۶] قرآن مجید جیسی عظیم کتاب کو ناتراشیدہ معصوم ذہنوں کے لیے تختۂ مشق بنانے کا خیال تب ایجاد نہیں ہوا تھا سو اس وقت کسی قاضی ابن العربی اور کسی

ابن خلدون کو یہ احتجاج درج کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی کہ بچوں کو حفظ قرآن کی تعلیم دینا قرآن مجید کی جلالتِ علمی کے خلاف ہے[۲] ہاں ان ابتدائی تین صدیوں میں علماء وفقہاء کے حلقے ضرور قائم ہو گئے تھے لیکن ان کی حیثیت محض شخصی دبستانوں کی تھی۔ اسلام کے سیاسی استحکام اور عمومی مرفع الحالی کے سبب شعر وقصائد، آثار وتاریخ کے ساتھ ساتھ فلسفہ وحکمت اور اکتشافی علوم کے سلسلے میں جو عمومی دلچسپی پیدا ہوئی تھی یہ سب اسی کے سماجی مظاہر تھے۔ البتہ علماء اور اہل علم کا اطلاق معاشرے کے تمام ارباب حل وعقد پر کیا جاتا اور کسی اہل علم کے لیے خواہ اس کی خصوصی دلچسپی کا دائرہ علم کی کسی خاص شاخ تک کیوں نہ محدود ہو یہ ممکن نہ تھا کہ وہ علوم کی ان بحثوں سے ناواقف ہو جو قرآنی دائرۂ فکر کا لازمہ خیال کی جاتی تھیں۔

علم کی دینی اور دنیوی تقسیم عہد عباسی کی آخری صدیوں میں منتج ہوئی جب نظامیہ بغداد کے مدرسے سنّی علوم شرعی کے قلعہ کی حیثیت سے دیکھے جانے لگے۔ البتہ اس کی ابتدائی تخم ریزی فاطمیین کے مصر میں ہوئی جنھوں نے اسلامی تاریخ میں پہلی بار اسلامی فکر کے قلعہ کی حیثیت سے ۳۵۹ھ میں جامع ازہر کی بنیاد رکھی۔ اسمٰعیلی خلفاء کے اس غیر معمولی اقدام کے پیچھے سیاسی اور مسلکی محرکات تھے۔ اسمٰعیلی دعوت انتہائی ناسازگار حالات میں اگر آگے بڑھتی ہوئی ایک عظیم الشان خلافت کی شکل میں جلوہ گر ہوئی تو اس کا سبب ان کے نظری اور فکری قالب کی ناقابل تسخیر قوت تھی۔ اسمٰعیلی داعیوں نے انتہائی پوشیدہ طریقے سے ایسے لوگوں کا وافر حلقہ پیدا کر لیا تھا جو اس بات پر ایمان لے آئے تھے کہ وحی ربّانی کی باطنی تاویل اس کا اصل الاصل قالب ہے جس کا علم ائمہ اہل بیت کے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں اور یہ کہ خلافت آلِ فاطمہ کا حق ہے جس پر اولاً امویوں نے اور اس کے بعد عباسیوں نے قبضہ کر لیا ہے۔ سو جب تک آلِ فاطمہ کی قیادت میں اسلام کا سیاسی نظام قائم نہیں ہوتا اہل ایمان کے لیے دین ودنیا میں فوز ونجات کا کوئی امکان نہیں۔ فاطمی خلفاء اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ ان کی ریاست جس تعبیرِ دینی کی رہینِ منت ہے اس کی ترویج واشاعت میں ہی اس کے استحکام وارتقاء کا راز پوشیدہ ہے۔ تلواریں جو کام نہیں کر سکتیں نظری اور فکری پروپیگنڈہ اس کام کو نامحسوس طریقے سے بکمال انجام دے سکتا ہے۔ فاطمیین کو ایک ایسے نظری آلہ (apparatus) کے قیام کی ضرورت اس لیے بھی شدت سے محسوس ہوئی کہ علماء کے مروجہ شخصی دبستانوں سے ان کی مطلب براری کا کوئی

امکان نہ تھا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو جامع ازہر کا قیام فاطمی خلافت کی سیاسی ضرورت تھی۔ انھیں تعبیر وتاویل کے ماہرین کی ایک ایسی فوج تیار کرنی تھی جو لوگوں کے دل ودماغ کو فاطمیین کے سیاسی استحقاق پر قائل کر سکے۔

کسے معلوم تھا کہ فاطمیین کے ہاتھوں جامع ازہر کا قیام آگے چل کر سنّی دنیا میں بھی خالص شرعی علوم کی درس گاہوں کے قیام کی راہ ہموار کر دے گا اور اس طرح ایک وقتی سیاسی اقدام ہمیشہ کے لیے ہماری علمی تصویر بدل کر رکھ دے گا۔ لیکن عملاً ہوا یہی۔ فاطمی داعیوں کے مقابلے میں سنی اسلام کو بھی ایسی دانش گاہوں کے قیام کی ضرورت محسوس ہوئی جنھیں راسخ العقیدہ سنّی فکر کا قلعہ کہا جا سکے۔ عباسیوں نے بعض شخصی دبستانوں کو باضابطہ مدرسوں میں تبدیل کیا۔ سُبکی کی تصریح کے مطابق نظامیہ بغداد سے بہت پہلے بلادِ شام وعراق میں ایسے مدرسے قائم ہو گئے تھے[۸] جن میں ابن فورک کا مدرسہ خصوصی اہمیت کا حامل تھا جہاں امام الحرمین جوینی نے تعلیم پائی تھی جو غزالی کے استاد تھے۔ اسلام کے ان علمی قلعوں کی تعمیر کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی اور وہ کیا محرکات تھے جب آگے چل کر نظام الملک طوسی کو سنّی فکر کی حفاظت کے لیے نظامیہ مدرسوں کا جال بچھانا پڑا اس عہد میں ان مدرسوں کو خصوصی پذیرائی اور سرپرستی کیوں حاصل ہوئی؟

چوتھی صدی ہجری عالم اسلام میں ایک فکری ملحمۂ کبریٰ کا عہد ہے۔ اب تک تمام اختلافِ فکر و نظر کے باوجود عام مسلم ذہن وحدت امامت کا قائل تھا۔ ۲۹۷ھ میں شمالی افریقہ میں اسمٰعیلی خلافت کے اعلان سے یہ سوال عہد معاویہ اور عہد ابن زبیر کے مقابلے میں کہیں زیادہ شدت کے ساتھ سامنے آیا کہ عالم اسلام کے دو مختلف علاقوں میں بیک وقت دو خلفاء کا وجود قابل قبول ہے یا نہیں۔ ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ۳۱۶ھ میں اسپین کے اموی حکمرانوں نے بھی اپنی خلافت کا اعلان کر دیا۔ ۳۵۹ھ میں فاطمیوں کے فتح مصر کے بعد بیک وقت قاہرہ، بغداد اور اندلس میں تین متبادل خلافتیں قائم ہو گئیں۔ فاطمیوں کے عروج سے یہ حقیقت مترشح ہوتی تھی کہ عباسی بغداد جو کبھی جمہور سنّی فکر کا قلعہ سمجھا جاتا تھا اس کی سیاسی قوت کو گھن لگ چکا ہے۔ ۳۳۵ھ میں عراق پر عملاً آل بویہ قابض ہو چکے تھے جنھوں نے اگر راست خلافت کے قلمدان پر قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کی وجہ ان کی نظری مجبوری تھی کہ زیدیہ شیعہ عقیدے کے مطابق وہ دعوۃ اور خروج تو کر سکتے تھے، خود کرسئ خلافت

پر متمکن ہونا ان کے لیے ممکن نہ تھا کہ یہ عہدہ ان کے عقیدے میں صرف امام مستور کا حق تھا۔ آلِ بویہ کا زور توڑنے کے لیے خلیفۂ وقت نے ترک سلجوقوں کا سہارا لیا جنھوں نے عین خلافت کے اندر سلطانِ وقت کی حیثیت سے اپنی پوزیشن محفوظ کر لی۔ خلیفہ اب صرف ایک روحانی علامیہ تھا۔ عملاً تمام تر اختیارات سلطان کو حاصل ہو گئے تھے۔ دین اور دولۃ کی تقسیم مسلم ذہن کے لیے ایک اجنبی تصور تھا۔ ایسی صورت میں سلجوقی حکمرانوں کو ان علماء اور صوفیاء کی طرف دیکھنے کی ضرورت پڑی جو اپنی سماجی توقیر اور جلالتِ علمی کے سبب عامۃ الناس میں احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

علماء کے حلقے اور صوفیاء کی خانقاہیں بجز چند استثناء نظامِ وقت کی تائید کیا کرتی تھیں جس کے عوض نظامِ وقت بھی انھیں نصرت وفتوح سے نوازتا رہتا تھا۔ یہ سب کچھ معمول کا عمل تھا البتہ مشکل اس وقت پیش آتی تھی جب کوئی بڑا انحراف یا کوئی بڑی نظری تبدیلی عام ذہنوں میں خلجان کا سبب بن جاتی۔ خلافت اور سلطنت کی باہمی کشمکش اور ان دونوں کو بیک وقت استناد عطا کرنا ایک ایسا ٹیڑھا کام تھا جسے سلجوقی حکمراں علماء کی عام تائید کے بغیر انجام نہیں دے سکتے تھے۔ آلِ بویہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ماوردی نے لکھا تھا کہ خلیفۂ محصور کی قوت دو سبب سے معطل ہو سکتی ہے، حجر اور قہر۔ جب یہ امید جاتی رہے کہ خلیفۂ وقت اپنی محصوری سے باہر نہ آ سکے گا تبھی اس کے استحقاق پر سوالیہ نشان لگ سکتا ہے۔[9] ماوردی نے اپنی مجتہدانہ قیل وقال سے عہدِ آلِ بویہ کے محصور خلیفہ کو ہی جواز فراہم نہیں کیا بلکہ انھوں نے وحدتِ امت کی خاطر امارت الاستیلاء کو بھی مذہبی جواز عطا کر دیا۔[10] تشریح وتعبیر کے اس ماحول میں اگر سلجوقی حکمرانوں نے اپنی سلطانی کو جواز فراہم کرنے کے لیے شارحینِ علومِ نبوت اور اصحابِ باطن کی طرف دیکھا تو یہ سب کچھ معمول کی کارروائی تھی۔ دین ودولۃ کی اس ثنویت کو مذہبی استحقاق فراہم کرنے میں سلجوقیوں کو کچھ زیادہ مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ صوفیاء کے حلقے سے اگر عین القضاۃ ہمدانی نے مخالفت کی بھی تو اس کی قیمت انھیں جان دے کر چکانی پڑی۔

یہ تھا وہ تاریخی پسِ منظر جب مسلمانوں کی باہمی کشمکش اور ان کے سیاسی انتشار نے مختلف فرقوں کو اپنے اپنے پسندیدہ اسلام کا قلعہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا۔ فاطمیوں کی باطنی دعوت بنیادی طور پر ایک سیاسی ایجنڈا تھا جس کی ترویج واشاعت میں ان کے داعیوں نے غیر معمولی لگن اور عزم وہمّت

کا مظاہرہ کیا تھا۔ سو ریاست کے قیام کے بعد داعیوں کے اس ادارے کی ایک بہتر تنظیم ریاست کی ضرورت تھی۔ دوسری طرف سنّی دنیا جہاں خلافت کا عباسی قالب مسلسل روبہ زوال تھا اس نئے نظری قلعہ کی ضرورت سے بے نیاز نہیں رہ سکتی تھی۔ گو کہ علماء کے شخصی حلقے خواہ وہ شافعی ہوں یا حنفی خلافت کی عباسی تعبیر کے دل و جان سے قائل تھے لیکن شمالی افریقہ اور پھر مصر میں فاطمیوں کے برسرِ اقتدار آ جانے کے بعد شیعہ فکر کی مزاحمت مسلسل بڑھتی جاتی تھی یہاں تک کہ آلِ بویہ کے تسلط نے خطرے کی گھنٹی بجا دی۔ ابتداء میں سنّی فکر کی اشاعت کے لیے ابن فورک اور دیگر قدآور علماء کو جو ادارے بنا کر دیئے گئے تھے وہ نظام الملک طوسی کے عہد میں ایک منظّم سرکاری پالیسی کا حصّہ بن گئے لیکن مصیبت یہ تھی کہ نظام الملک شافعی الخیال تھے تو سلاجقہ کٹر حنفی المسلک۔ دونوں نے اپنے طرح کے علماء کی بھرپور پذیرائی کی۔ سنّی مسلم فکر کے یہ قلعے جنھیں نظامِ وقت کے نظری ہراول دستہ کا کام انجام دینا تھا آپس میں کچھ اس طرح الجھے کہ بغداد کی گلیاں باہمی رزم آرائیوں سے لالہ زار ہوگئیں۔

سلاجقہ سنّی، حنفی المسلک (نیکو اعتقاد) مسلمان ضرور تھے جن کی شہرت جانباز مسلمان سپاہیوں کی تھی مگر صرف یہ بات ان کے ہاتھوں میں ادارۂ خلافت کی تنفیذی تولّیت عطا کئے جانے کا جواز نہیں بن سکتی تھی۔ پھر اب تک مسلمان خلافت کے کسی ایسے تصور سے نا آشنا تھے جہاں خلیفہ اور سلطان کی شکل میں اقتدار کے دو مراکز پائے جاتے ہوں۔ تغرل بیگ نے اپنی سلطانی کو دینی جواز بخشنے کے لیے خود کو یمین الخلیفہ کی حیثیت سے پیش کیا۔ دوسری طرف عربی زبان میں فضائل الأتراک جیسی کتابیں بھی لکھوائی گئیں جن کا مقصد سلجوقیوں کو شرف و اعتبار سے سرفراز کرنا تھا۔ فضائل الأتراک جیسی کتابیں آلِ سلجوق کا نسلی تعلق اساطیری مَلِک افراسِیاب سے تو جوڑ سکتی تھیں اور اس طرح یہ خیال بھی عام ہوسکتا تھا کہ سلاجقہ کی رگوں میں عظیم شہنشاہ کا خون دوڑ رہا ہے۔ البتہ خلیفۂ وقت کی موجودگی کے باوجود، جس کا آلِ رسولؐ سے ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا، ایک نئی اور متبادل سلطانی پر جواز لانا مشکل تھا۔ مصیبت یہ تھی کہ ملک میں موجود طبقۂ علماء کے ادارے شافعی علماء کے ہاتھوں میں تھے جو اپنے مسلکی تعصب کے سبب حنفی المسلک سلاجقہ کی مشکل کشائی نہیں کر سکتے تھے۔ سو سلاجقہ کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ اپنے ہم مسلک سنّی علماء کو اہم عہدوں پر مامور کریں۔ ان کی درس گاہوں اور خانقاہوں کو سیاسی اور مالی حمایت دیں اور اس حلقۂ اثر کو مزید

استحکام اور توسیع عطا کرنے کے لیے نئے حنفی مدرسوں اور خانقاہوں کا قیام عمل میں لائیں۔[۱۱] دوسری طرف حنفی المسلک علماء کے لیے سلجوقیوں کا اقتدار ایک روشن مستقبل کا علامیہ معلوم ہوتا تھا سو انھوں نے، بجز استثناء چند، یمین الخلیفہ کی حمایت میں کوئی وار خالی نہ جانے دیا۔

سلجوقی عہد میں اپنے ڈھب کے مدارس قائم کرنے اور خانقاہوں کو بڑی بڑی مراعات اور ذرخیز زمینوں کے قطعات عطا کئے جانے (اقطاع)[۱۲] کا سلسلہ اتنا پھلا پھولا کہ سنّی اسلام کے یہ فکری قلعے حکمرانوں کے معاون ادارے بن کر رہ گئے جن کا بنیادی کام نظامِ وقت کی تائید اور اس کے بدلے مراعات کا حصول رہ گیا۔ یہی وہ صورت حال تھی جس پر امام غزالی کو، جو خود ان ہی مدرسوں کی پیداوار تھے، سخت احتجاج بلند کرنا پڑا۔[۱۳]

پانچویں صدی میں عالم اسلام میں سماجی تعظیم اور تقدیسی روحانیت کے حوالے سے صوفیاء اور زہّاد کے حلقے بھی نمایاں ہونے لگے تھے۔ رباط، زاویہ اور دائرہ جیسے غیر رسمی اداروں نے اب باضابطہ خانقاہ کی شکل اختیار کر لی تھی[۱۴] وسط ایشیا کی ریاستوں میں جہاں اسلام سے پہلے ہی رہبانی روحانیت کے لیے فضا سازگار چلی آتی تھی، ریاست کی حمایت پا کر مسلم زہّاد کے ان حلقوں نے اب ایسے خانقاہوں کی شکل اختیار کر لی جہاں سلطانوں کو بھی اپنی مطلب براری کے لیے حاضری دینے کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ خانقاہوں کو اس اعتبار سے کہیں زیادہ تقدیسی مرتبہ حاصل ہوتا جاتا تھا کہ وہاں اصحاب کرامت شیوخ براہ راست برکتیں بانٹتے اور ہر خاص و عام کی دادرسی کے فن سے واقف تھے۔ البتہ ابتدائی ایام میں یہ خانقاہیں اسلام کے فکری قلعے یعنی مدرسوں کا توسیعہ ہی سمجھی جاتی تھیں۔ بسا اوقات ایک ہی شخص صوفی بھی ہوتا اور عالم بھی۔ رباط اور خانقاہ میں برکتیں بھی بانٹتا اور مدرسے میں تعلیم بھی دیتا[۱۵] اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ کوئی طالب علم مدرسے کے خیال سے طویل سفر کرتا اور بالآخر اسے خانقاہ کی چہار دیواری میں سکون و اطمنان نصیب ہوتا۔[۱۶] سلجوقی سلاطین نے اپنی حکومت، جسے علماء کی قیل و قال نے ''تفویض'' کے حیل فقہی سے جواز فراہم کر دیا تھا[۱۷] کو روحانی استناد عطا کرنے کے لیے اہلِ سلوک کا بھی بھرپور استعمال کیا۔ یہ بات مشہور کی گئی کہ سلجوقی حکمراں نہ صرف یہ کہ نیکو اعتقاد مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کو ایک نازک وقت میں اپنی تلواروں سے قوت بخشی ہے بلکہ ان کی سلطانی پر بابا طاہر عریان اور ابوسعید ابی الخیر جیسے کبار اہلِ دل نے بھی گواہی دی ہے۔ اس

بحث سے قطع نظر کہ بابا طاہر کوئی اساطیری کردار تھا یا کوئی حقیقی شخص، اس قسم کی حکایتوں کا مقصد سلجوقیوں کے لیے اپنے سیاسی جواز کا استحکام تھا۔[۱۸] سو تغرل بیگ کے منجانب اللہ سلطان بنائے جانے کی بابت اس کے تذکرہ نگار راوندی نے لکھا ہے:

سلطان تغرل بیگ جب ہمدان پہنچا ہے اس وقت وہاں تین صوفی مشہور تھے: بابا طاہر، بابا جعفر اور شیخ ہمشا۔ یہ تینوں اس وقت شہر ہمدان کے دروازے کے باہر خضر نامی پہاڑ پر کھڑے تھے۔ سلطان کی ان پر نگاہ پڑی اس نے فوج کو رکنے کا حکم دیا اور اپنے وزیر ابونصر الکندوری کے ساتھ پا پیادہ ان سے ملنے کے لیے پہاڑ پہ گیا۔ ان کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ اس موقع پر بابا طاہر سلطان سے اس طرح مخاطب ہوئے۔ اے ترک تم خلقِ خدا کے ساتھ کیسا سلوک کرو گے، سلطان نے کہا آپ جیسا فرمائیں گے۔ بابا نے کہا نہیں وہ کرو جس کا خدا نے حکم دیا ہے۔ **ان الله یامر بالعدل والاحسان.** سلطان رو پڑا کہنے لگا میں ایسا ہی کروں گا۔ بابا نے اس کا ہاتھ اپنے ہاتھوں میں لے کر پوچھا کیا تمھیں یہ قبول ہے سلطان نے کہا ہاں۔ بابا کے پاس وضو کا ایک پرانا برتن تھا جس کی ٹوٹی کا حصّہ ٹوٹ گیا تھا اور جسے انھوں نے اپنی انگلی میں انگوٹھی کی طرح ڈال رکھا تھا۔ انھوں نے اسے اپنی انگلی سے اتار کر سلطان کی انگلی میں ڈالتے ہوئے کہا لو ہم نے تمھیں زمین کی سلطنت بخش دی۔ انصاف پر قائم رہنا۔[۱۹]

کچھ اسی قسم کی ایک حکایت **اسرار التوحید** کے مصنف نے شیخ ابوسعید کے حوالے سے رقم کی ہے کہ کس طرح شیخ کے لطف و کرم سے سلجوقی سلاطین کو حکمرانی تفویض ہوا کرتی تھی۔ لکھتے ہیں:

ہمارے شیخ ابوسعید خدا انھیں غریق رحمت کرے، اپنی فراست سے معاملہ کو بھانپ لیتے تھے۔ جب یہ دونوں بھائی چرغی اور تغرل شیخ کی زیارت کو آئے اس وقت شیخ اپنی خانقاہ میں مریدوں کے ساتھ بیٹھے تھے۔ یہ دونوں سلجوقی برادران شیخ کے قریب آئے اور ان کی خدمت میں اپنا سلام پیش کیا، ان کے ہاتھوں کا بوسہ دیا اور تعظیماً کھڑے رہے۔ شیخ نے چند ثانیے آنکھیں بند رکھیں پھر چرغی کی طرف یوں متوجہ ہوئے: میں نے تجھے ملک خراسان بخش دیا ہے اور پھر تغرل سے فرمایا: میں نے عراق کی حکمرانی تمہارے حوالے کی۔ وہ دونوں تعظیم بجا لائے اور رخصت ہو گئے۔''[۲۰]

ایک ایسے معاشرے میں جہاں صوفی مشائخ نے ننّھے ننّھے خداؤں کی حیثیت اختیار کر لی ہو اور جہاں وہ بلا تکلف لوگوں کو شرق وغرب کی سلطنتیں تقسیم کرتے ہوں، بغداد میں تغرل کے داخلے سے عین پہلے ایک ولی اللہ کی زبان سے سلطنت کی تفویض گویا اس خیال کو تقدیس عطا کرنا تھا کہ سلجوقی سلاطین شوکتِ اسلام کی مہم پر من جانب اللہ مامور کیے گئے ہیں۔ بھلا جن لوگوں کو ابوسعید اور بابا طاہر کی زبانی خدا نے سلطنت بخش دی ہو انھیں اس سیاسی استحقاق سے کون محروم کر سکتا ہے۔ بالخصوص ایک ایسی صورتحال میں جب تلوار پر ان کی گرفت مضبوط ہو اور نا قابل چیلنج بھی۔

یہ تھا وہ نظری اور سیاسی بحران جس نے اولاً مشائخیت کے ارتقاء کے لیے سازگار ماحول فراہم کیا اور پھر اس ادارے کا اپنی فکری اور عملی کج رویوں کو استناد عطا کرنے کے لیے بھرپور استعمال بھی کیا۔ حیرت ہوتی ہے جس امت کی پہلی نسل نے ثقیفہ بنوساعدہ میں انصار کی اس تجویز کو نا قابل عمل کہہ کر مسترد کر دیا تھا کہ ایک امت میں بیک وقت ایک قرشی اور ایک انصاری خلیفہ نہیں ہو سکتا اسی امت کے اگلے شارحین کچھ تو حالات کے دباؤ اور کچھ ان درباروں سے وابستگی کے سبب بیک وقت تین خلفاء کے جواز پر دلیل لانے لگے۔ عین خلافت کے اندر خود مختار سلاطین شہنشاہوں کو یہ کہہ کر جواز بخش دیا گیا کہ مخصوص حالات میں امارت بزورِ بازو بھی قائم ہو جاتی ہے اور یہ کہ اختیارات کی تفویض کا یہ عمل اوپر سے نیچے کے بجائے نیچے سے اوپر کی طرف بھی جائے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔ ماوردی، جوینی، غزالی اور کاسانی جو اسی نظامِ تعلیم کے پروردہ تھے اور جنھیں اپنے اپنے عہد میں حکمرانوں کی نگاہِ التفات بھی حاصل رہی ان کی حیثیت محض بااثر سیاسی کرداروں کی نہ تھی، علوم شرعی کے مشائخ کی حیثیت سے انھوں نے دین کی تشریح وتعبیر کا کام بھی اپنے ذمہ لے رکھا تھا۔[۲۱] علاؤالدین کاسانی جو صاحب بدائع والصائع کی حیثیت سے سنّی حنفی فکر کے سرخیل سمجھے جاتے ہیں اور ماوردی جنھیں مسلم سیاسی فکر کی تشکیل وتعبیر میں کلیدی اہمیت حاصل ہے، اپنے معتمد حکمرانوں کی طرف سے اہم مواقع پر سفارت کی خدمت بھی انجام دیا کرتے تھے۔[۲۲] کچھ یہی حیثیت اپنے عہد میں ابن تیمیہ کو بھی حاصل تھی۔ گویا علماء کے یہ ادارے جنھیں حکومتِ وقت کے اوقاف اور اقطاع کے حوالے سے سماجی منظرنامے پر غیر معمولی جاہ وحشم حاصل ہو گیا تھا اسی زوال زدہ نظام کا توسیعہ تھے جو اس مرض میں مبتلا تھا کہ ایک نئی ابتداء کے بجائے حالات کے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے اجتماعی نظام کی

ایک نئی مصالحانہ تعبیر کر لی جائے۔ اس فکری زوال کو جسے ہم مسلم ذہن کے زوال سے تعبیر کرتے ہیں نہ تو ترکوں کی تلوار روک سکتی تھی اور نہ ہی علماء جو خود اسی نظام کے پروردہ تھے۔ منہجِ کلامی کے حاملین جبر اور قہر، تفویض اور استیلاء کی اصطلاحوں میں اپنے فقہی قیل وقال سے کسی ناگوار صورتحال کی اباحت کو اضطرار کا حوالہ دے کر قابل قبول تو بنا سکتے تھے البتہ ان کے اندر یہ دم خم نہیں تھا کہ وہ اس اضطراری صورتحال کے خاتمہ کے لیے کسی اقدامی عمل کا ڈول ڈال سکیں۔ علماء کے جاہ وحشم کو جو شخصی دبستانوں سے سفر کرتا ہوا چوتھی صدی کے نصف آخر میں مدارس وخانقاہ کی شکل میں جلوہ گر ہوا اور پھر نظامیہ بغداد کے قیام سے عین حکومت کی سرپرستی میں اسے مشائخیت کے ایک باقاعدہ فیصلہ کن ادارے کی حیثیت حاصل ہو گئی، بالآخر حنفی، شافعی رزم آرائیوں نے زمین بوس کر دیا۔ دوسری طرف سقوط قاہرہ (۱۱۷۱ء)، سقوطِ بغداد (۱۲۵۸ء) اور سقوطِ غرناطہ (۱۴۹۲ء) کے المناک حادثوں نے تین خلافت کی نزاع کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے قصّۂ پارینہ بنا دیا۔ علمائے فحول کی وہ نسل جو ایوانِ اقتدار میں ایک محرک اور فیصلہ کن عامل کے طور پر پوری تندہی سے سرگرم رہی اور جس نے عباسی بغداد کے آخری دنوں میں مدرسے اور خانقاہ کو مسندِ مشائخیت کی حیثیت سے استعمال کیا سقوطِ بغداد کے ساتھ ہی رخصت ہو گئی۔ البتہ مدارس وخانقاہ کی عمارتیں اور ان کا طرزِ تعلیم کسی حد تک باقی رہ گیا، جن کے بارے میں اب یہ خیال عام تھا کہ یہ علم شرعی کی تعلیم گاہیں ہیں جن سے مسلمانوں کی دنیا نہیں تو دین ضرور وابستہ ہے۔ زوالِ خلافت کی یہ باقیات تب سے آج تک ہمارے فکری سفر میں مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہیں۔ مدارس وخانقاہوں کو ان کے اصل تاریخی پسِ منظر میں دیکھنے کے بجائے ہمارے بہترین ذہن آج بھی اس التباسِ نظری کا شکار ہیں کہ یہ ادارے علوم شرعی کے ناقابلِ تسخیر قلعے ہیں۔ اس التباس نے اس سے بھی بڑے ایک اور التباس کو جنم دیا ہے وہ یہ کہ علم کو شرعی اور غیر شرعی کے خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

مدارس،علومِ شرعیہ اور علمائے فحول

مسجد جب تک باہمی مکالمے، مناقشے اور دوسری دانشورانہ سرگرمیوں کا مرکز رہی اس کی حیثیت ایک ایسے Open Space کی تھی جہاں ہر شخص اپنی بساط بھر استاد یا متعلّم کی حیثیت سے خود کو

اس کھلی فضا کا شراکت دار سمجھتا تھا۔ تب علمی discourse پر کسی کی اجارہ داری قائم نہیں ہوئی تھی۔ ایک ہی مسجد میں بیک وقت درس و تدریس کے مختلف حلقے قائم ہوتے۔ کہیں روایات و آثار کے ماہرین اپنی مجلس جماتے تو کسی گوشے میں شعر و ادب، نحو و بلاغت کے شائقین اپنے ذوق کی تسکین پاتے اور کہیں فہم قرآن اور تفقہ کے حوالے سے احکامِ قرآنی پر گفتگو کا سلسلہ دراز رہتا۔ یہ مختلف حلقے باہم ایک دوسرے سے الگ بھی ہوتے اور بسا اوقات ان میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا کہ جب جس کا جی چاہتا ایک مجلس سے اٹھ کر دوسری مجلس میں جا بیٹھتا یا پھر کوئی اپنا الگ حلقہ قائم کر لیتا۔ مثال کے طور پر واصل بن عطا، جنھیں آگے چل کر تحریک اعتزال کے حوالے سے بڑی شہرت ملی، حسن بصری کے حلقے کے پروردہ تھے جنھوں نے ایک دن کسی مسئلہ پر اپنے استاد سے اختلاف کے سبب اپنا ایک الگ حلقہ قائم کر لیا تھا۔ آگے چل کر جب بعض حلقے اپنی فقہی شناخت پر غلو کی حد تک اصرار کرنے لگے تو ان ہی مسجدوں نے شافعی، حنفی اور مالکی حلقوں کی الگ الگ مجلسوں کے مناظر بھی دیکھے۔ گویا تاریخ و آثار کے بیان ہوں یا قصّاص کی مسحور کن روایتیں، شعر و ادب کا معاملہ ہو یا کلامیوں کی قیل و قال، مسجد کی کھلی فضا میں جب تک علم و دانش کی یہ گرم بازاری[۲۳] رہی کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ یہ سب کچھ راس العلم یا علم کی کل جمع پونجی ہے کہ بہت سے علوم مثلاً فلکیات، طب، کیمیا اور اس قسم کے دوسرے علوم مساجد کی چہار دیواریوں سے باہر رصدگاہوں اور تجربہ گاہوں میں مسلسل تجربہ کی میزان پر تھے۔ مختصراً یہ کہ دانشورانہ مباحث (Intellactual Discourse) پر کسی کی اجارہ داری نہ تھی۔ کچھ یہی صورتِ حال فقہائے محدثین اور آثار و روایت کے شخصی دبستانوں کی تھی جس کا جی چاہے ان کی باتوں کو قبول کرے اور جس کا جی چاہے ان سے دامن بچاتے ہوئے آگے بڑھ جائے۔ البتہ جب اسلام کی تعلیم تعلّم اور تشریح و تعبیر کے حوالے سے، مسجد سے الگ، مدرسے قائم ہونے لگے اور پھر ان مدرسوں نے زوال زدہ مسلم ریاست میں ایک سیاسی عامل کی حیثیت سے اپنی گرفت مضبوط کر لی تو انھیں علومِ شرعی کے قلعوں کے حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ جلد ہی تعبیرِ دین پر اہل مدارس کی گرفت اتنی مضبوط ہو گئی کہ زوال زدہ مسلم ریاست نے اپنی بقا کی خاطر اقتدار میں علمائے مدارس کی شرکت کو گوارہ کر لیا۔ اس طرح دین و دنیا کی تقسیم بالآخر علوم دین اور علومِ دنیا کی تقسیم پر منتج ہوئی۔ اول الذکر پر طبقۂ علماء نے یہ کہہ کر اپنی گرفت بلکہ اجارہ داری محفوظ کر لی کہ بعض امور دینی ہوتے ہیں جن پر

فیصلہ کا حق صرف علماء کو ہے سلطان کو اس سے کچھ بھی علاقہ نہیں۔

دین و دنیا کی یہ تقسیم اسی عہد میں منقح ہوئی جب خلافت اپنے اضمحلال کے سبب سلجوقیوں کی سلطانی کے لیے گنجائش پیدا کرنے پر مجبور تھی۔ سلطان اپنے جواز کے لیے علماء کی تشریح و تعبیر کا محتاج تھا جنھوں نے تفویض اور استیلاء کے حوالے سے عین قلبِ خلافت میں سلطانی کی گنجائش پیدا کر دی تھی۔ علماء نے بھی سلاطینِ سلاجقہ کی ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی دقیقہ فرگذاشت نہ رکھا۔ گویا سلطانی ہو یا ملّائی دونوں اضمحلالِ خلافت کی پیداوار تھے جنھوں نے باہم ریاست کو اپنے اپنے دائرۂ اختیار میں تقسیم کر لیا تھا۔ اول الذکر چونکہ تلوار کے سہارے حکمرانی پر قابض ہوا تھا اس لیے اس کی شقاوت صاف نظر آتی تھی۔ ثانی الذکر چونکہ وارثین علومِ نبوت کی حیثیت سے سامنے آیا تھا اس لیے اس کے اصل ارادوں پر تقدس کا پردہ پڑا رہا۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان ملک شاہ نے ایک مرتبہ انتیسویں تاریخ کو عید کا اعلان کر دیا۔ جوینی جو اپنے سماجی دبدبہ کے سبب امام الحرمین کے لقب سے جانے جاتے تھے انھیں ایسا لگا گویا سلطان کا یہ حکم ان کے دائرۂ کار میں مداخلت ہے سو انھوں نے اس کے جواب میں یہ اعلان عام جاری کیا کہ سلطان کا حکم غلط ہے کہ وہ اس حکم کے اجراء کا اہل نہیں۔ جوینی نے اپنے موقف کی حمایت میں یہ دلیل پیش کی:

> جو امور فرمان سلطانی پر موقوف ہیں اس کی اطاعت ہم پر فرض ہے اور جو حکم فتویٰ سے متعلق ہے وہ بادشاہ کو مجھ سے پوچھنا چاہئے کیونکہ بحکم شریعت علماء کا فتویٰ حکم شاہی کے برابر ہے، روزہ رکھنا، عید کرنا وغیرہ یہ امور فتوی پر موقوف ہیں، بادشاہ وقت کو ان سے کوئی تعلق نہیں۔[۲۴]

دین و دنیا کا یہ تصور جو عہد سلاجقہ میں پوری طرح منقح ہوا دراصل اس خیال کا علامیہ تھا کہ علوم دو قسم کے ہیں ایک کا تعلق شریعت سے ہے اور دوسرے کا امورِ سلطنت سے۔ اول الذکر علماء کا دائرہ کار ہے جس میں سلاطین کی مداخلت گویا دین میں مداخلت کے مترادف ہے۔

دین و دنیا کی ثنویت کا یہ تصور، جس نے آگے چل کر ہمارے ملی اور فکری کارواں کی سمت گم کر دی، اپنی شقاوت اور نوعیت کے اعتبار سے اس فتنۂ ردّہ سے کہیں بڑھ کر تھا جو عہد صدیقی میں امت کو پیش آیا تھا۔ بظاہر تو یہ محض اقتدار و اختیار کی تقسیم کی جنگ تھی مگر دین اور شرع کے حوالے سے جس طرح زندگی کے بعض امور پر طبقۂ علماء نے اپنی اجارہ داری محفوظ کرنے کی کوشش کی اس سے

مسلم ذہن آگے چل کر ایک طرح کی تقدیسی ثنویت کا شکار ہو گیا۔ یہ بات عام طور پر سمجھی جانے لگی کہ زندگی کے بعض امور شریعت کی رہنمائی کے محتاج ہیں اور بعض دوسرے امور اس کی دسترس سے آزاد۔ بعض علوم شرعی ہوتے ہیں اور بعض غیر شرعی۔ اوّل الذکر علومِ نبوت کا تقدیسی سلسلہ ہے جس کی نمائندگی علماء وارثینِ علومِ نبوت کی حیثیت سے کر رہے ہیں سو اس حوالے سے انہیں بھی ایک طرح کی تقدیسی حیثیت حاصل ہے۔

دینِ اسلام میں اس نئی مشائخیت کے ظہور کو علماء کے اس مخصوص لباس سے بھی بڑی مدد ملی جسے ابن خلکان کی تصریح کے مطابق پہلی بار قاضی ابو یوسف نے رواج دیا تھا۔ تب درس و تدریس کے علاوہ علمائے فقہ و آثار کا فطری وظیفہ عہدۂ قضا سمجھا جاتا تھا۔ کچھ عجب نہیں کہ قاضی ابو یوسف کے پیشِ نظر قضاۃ کے لیے ایک الگ لباس کی تخصیص ان کے اس پیشے کی مناسبت سے رہی ہو۔ طیلسان، عمامہ، خرقہ، جبّہ وغیرہ کے استعمال نے سماجی منظرنامے پر ایک ایسی مخلوق کو متعارف کرایا جو کم از کم لباس کی حد تک تو یہ تاثر دینے میں کامیاب تھی کہ وہ گوشت پوست کے عام خطا کار انسان نہیں، کوئی آسمانی مخلوق ہیں۔ نگاہوں کو یہ منظر خواہ کتنا ہی مسحور کن کیوں نہ لگتا ہو۔[۲۵] واقعہ یہ ہے کہ اس قدسی لباسی کے سہارے علمائے شرع نے اپنے آپ کو احبارِ اسلام کے منصب پر متمکن کر لیا۔ حسن بصری نے فارسی یا موالی محدثوں اور علمائے آثار کے سلسلے میں بہت پہلے متنبہ کیا تھا کہ ان کی ظاہری سادگی اور روکھی سوکھی زندگی پر نہ جائیے کہ ان کے دل غرور سے بھرے ہوئے ہیں: **تفاقدوا تفاقدوا، تفاقدوا. قدِ اكنّوا الكبر في قلوبهم و اظهروا التواضع في لباسهم والله ان احد هم اشد دعجباً بكسائه من صاحب المطرف بمطرفه.**[۲۶]

یہ اس وقت کی بات ہے جب ایامِ رسول کا علم سماجی توقیر کا واحد حوالہ تھا اور اس پر کسی خاص طبقہ کی اجارہ داری بھی قائم نہیں ہوئی تھی۔ اب جو علماء نے علومِ شرعی کے حوالے سے اقتدار میں باقاعدہ اپنی شرکت کا سامان کر لیا تو انہیں روایتی فقر کی ضرورت بھی باقی نہ رہی۔ اضمحلالِ خلافت کے جھٹپٹے میں ملاّئی بھی سلطانی کی راہ پر چل نکلی۔ کہا جاتا ہے کہ ابو اسحاق شیرازی جب عباسیوں کی طرف سے سفیر بن کر بغداد سے نیشاپور کے لیے چلے تو جس شہر سے ان کا قافلہ گزرتا شہر کا شہر ان کی مشائعیت کو نکلتا، عمومی ہلچل کے اس ماحول میں جس سے جو کچھ بن پڑتا قافلہ پر نثار کرتا، صرّاف

اشرفیاں لٹاتے۔[۲۷] ایک اور موقع پر شیرازی جب سلطان ملک شاہ کے پاس جا رہے تھے تو ان کی سواری کے ارد گرد ان کے ہاتھ پاؤں چومنے والوں کا اس قدر ہجوم تھا کہ سواری کا آگے بڑھنا دشوار ہوگیا۔ جو شخص ان تک نہیں پہنچ سکتا تھا وہ گھوڑے کو چومتا اور گھوڑے کے دم کو بوسہ دیتا۔[۲۸] فخر الدین رازی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب ان کی سواری نکلتی تو کوئی تین سو علماء و حواری ان کی رکاب کے ساتھ چلتے۔[۲۹] امام الحرمین جن کی شانِ جلالی کا تذکرہ ہم اوپر کر آئے ہیں ان کی موت پر تو وہ حشر بپا ہوا گویا دنیا ختم ہوگئی ہو، شہر کے دروازے بند کر دیئے گئے، جس منبر پر وہ خطبہ دیتے تھے وہ توڑ دیا گیا، طلباء نے اپنی دواتیں پھوڑ ڈالیں، کوئی سال بھر تک نہ صرف یہ کہ تعلیم و تعلّم معطل رہا بلکہ تلامذہ شہر بہ شہر برہنہ سر نوحہ خوانی کرتے رہے۔[۳۰]

علمائے شرع کی تعظیم کے یہ غیر معمولی مظاہر علم و ورع کے بجائے ان کی سیاسی قوت اور دنیاوی جاہ و حشم، جس میں آسمانی لباس اور بھاری بھرکم القاب کا بڑا دخل تھا، کی رہینِ منت تھی۔ سلجوقیوں کا عہد علماء کے لیے القاب کے اعتبار سے بھی عہد زرّیں ثابت ہوا۔ نئے نئے القاب کی تراش و خراش اسی عہد میں ہوئی اور پھر جب یہ سلسلہ ایک بار چل پڑا تو علمائے شرع کے لیے علمی، ذہنی اور مادّی کسمپرسی کے ایام میں بھی القاب و آداب کے بغیر گزارا کرنا مشکل ہوگیا۔ ان القاب کے پیچھے وہ سب کچھ نہ تھا جس کا بظاہر گمان ہوتا تھا۔[۳۱] مثال کے طور پر جوینی کے لقب امام الحرمین کو لیجئے اس کی حقیقت بس اتنی ہے کہ وہ کچھ دنوں کے لیے حجاز گئے تھے جہاں مکہ اور مدینہ دونوں شہروں میں انھیں قیام کا موقع ملا اور قیام کے ساتھ ساتھ گاہے بگاہے امامت کا بھی۔ اسی مناسبت سے وطن واپسی پر امام الحرمین کی شہرت اختیار کر لی۔[۳۲] عباسی عہد میں تقدس مآبی کی یہ بھوک اتنی بڑھی کہ لغت میں القاب و آداب کے الفاظ کم پڑ گئے۔ شمس العلماء، ملک العلماء اور امام الحرمین جیسے الفاظ اب ناکافی تھے سو نئی نئی اصطلاحیں وضع کی جانے لگیں۔ کوئی ذوالشرفین[۳۳] کہلایا تو کوئی فقیہ العراقین۔[۳۴] خود نظام الملک قوام الدین کے لقب سے نوازے گئے۔ بقول الیافعی مسلمانوں میں جو آج ہر فاسق و فاجر شمس الدین اور نور الدین بنا پھرتا ہے اس کی جڑیں اسی عہد میں پائی جاتی ہیں۔[۳۵] غزالی خود جب تک علمائے فحول کی راہ پر گامزن رہے ان کے دل میں القاب میں اضافے کی تمنّا مچلا کی۔[۳۶] آٹھویں صدی میں جب ابن بطوطہ اقطار عالم کا سفر کرتا ہوا سلطان اتابک کے دربار میں پہنچا تو اسے

یہ سن کر بڑی حیرت ہوئی کہ بلادِ عجم میں فقیہہ کو احتراماً مولانا سے مخاطب کرتے ہیں۔[۳۷]

علمائے فحول کے ظہور کی یہ داستان ہم نے قدرے تفصیل سے اس لیے بیان کرنا ضروری سمجھا کہ اس کے واقعی پس منظر اور اسرار و عوامل کو سمجھے بغیر ہمیں اس بات کا اندازہ نہیں ہوسکتا کہ آج ہم علماء کے جس ادارے کو من جانب اللہ اور تقدیس کا حامل سمجھتے ہیں اس کی تمام تر نشو و نما اضمحلالِ خلافت کی رہینِ منت ہے۔ اگر عباسی بغداد پر شیعہ آلِ بویہ کی یورش نہ ہوئی ہوتی اور اگر سلجوقیوں کو اپنی سلطانی پر جواز لانے کے لیے ملاّئی و پیری کا سہارا لینے کی ضرورت نہ ہوتی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر اسمٰعیلی دعوت کا خطرہ متبادل خلافت کی شکل میں متشکل نہ ہوا ہوتا تو نہ مدارس قائم ہوتے اور نہ ہی خانقاہوں کو بڑی بڑی مراعات اور املاک دے کر دینِ مبین میں ایک نئی پاپائیت کی تشکیل کی ضرورت محسوس ہوتی۔ گویا علماء کا یہ ادارہ جسے آج تمام عالمِ اسلام میں تعبیرِ دین کے حوالے سے شریعت کی پاسبانی اور مسلمانوں کی روحانی سیادت حاصل ہوگئی ہے، خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے جس کے جواز پر وحی سے دلیل لانا پرلے درجے کی شقاوت ہے، **یحرفون الکلم عن مواضعہٖ** کے مصداق ہے۔

اسمٰعیلی دعوت اور آلِ بویہ کے فکری حملوں کے مقابلے کے لیے سنّی حکمرانوں نے ابن فورک (متوفی ۴۰۵ھ)، اسفرائنی (متوفی ۴۱۸ھ)، بیہقی (متوفی ۴۵۸ھ) البیشکی (متوفی ۴۵۳ھ)، اور پھر منظّم انداز سے نظامیہ مدرسوں کی شکل میں علومِ شرعی کے قلعوں کی تعمیر کی جو کوشش کی،[۳۸] اس سے سنّیت اور اشعریّت کو تو یقیناً بڑا فروغ حاصل ہوا، البتہ اسلام کے آفاقی قالب کو سخت نقصان پہنچا۔ یہ ایک ایسا کاری وار اور سخت اندرونی حملہ تھا جس کے اثرات بڑے تباہ کن ثابت ہوئے۔ تب سے اب تک اسلام کی آفاقی فکر اپنے اصل الاصل قالب میں دوبارہ متشکل نہ ہوسکی۔ ابتداء سے ہی ان مدارس کا مقصد اسمٰعیلی دعوت اور دوسری شیعہ فکر کی مخالفت اور اس کے بالمقابل سنّی راسخ العقیدگی کی تشکیل اور ترویج تھا۔ مؤثر مدارس کی غالب اکثریت شافعیوں کے کنٹرول میں تھی[۳۹] جن کے لیے حنبلیوں اور حنفیوں کو برداشت کرنا بھی مشکل تھا۔ پھر ایک نظری مصیبت یہ تھی کہ شافعی کلامیوں کے سخت مخالف تھے اور اب اشعریت جو جمہور مسلم عقائد کی حیثیت سے مقبول ہوتی جاتی تھی وہ خود کلام کی پیداوار تھی۔ علمائے شوافع کے لیے، جنھیں اب سنّی عقیدے کی تشریح و تعبیر کا کام انجام دینا تھا، اس

کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ اپنے امام کے برخلاف کلام کے سلسلے میں کچھ نرم موقف اختیار کریں۔[۴۰] رفتہ رفتہ اشعریت کو سرکاری عقیدے کی حیثیت حاصل ہوگئی اور اسے اہلِ سنت کے عقیدے کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ لیکن اس راسخ العقیدگی کے منقح ہونے سے ایک ناقابل تلافی نقصان یہ ہوا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باہمی مسلم discourse کا دروازہ بند ہوگیا۔ یہ گویا اس بات کا خاموش مگر لرزہ براندام اعلان تھا کہ آنے والے دنوں میں اب کسی کو دل و دماغ کے استعمال کی اجازت نہ ہوگی کہ اسلام کا مقبولِ عام قالب تشکیل پا چکا ہے، جس پر اب کسی گفتگو کی ضرورت باقی نہیں کہ اب اجتہاد کے تمام دروازے اشعریت کے گنبدِ محبوس کے اندر ہی کھلیں گے باہر نہیں۔

ایک ایسے عہد میں جب عباسی خلافت کا ٹمٹماتا چراغ فاطمیوں کے سیاسی، عسکری اور نظری تھپیڑوں کے آگے بس بجھا چاہتا ہو، جب حکومت کے اختیارات پر تلوار بردار سلاطین نے بزور بازو قبضہ کر رکھا ہو، جب خلیفۂ محصور کو زندگی بخشنے کے لیے تفویض و استیلاء کی اصطلاحیں وضع کی جارہی ہوں، اور جب حنفی اور شافعی خانہ جنگیاں ریاست کی اینٹ سے اینٹ بجا دینے پر مُصر ہوں، خطرے کی ایک ایسی گھڑی میں نظام الملک جیسے مدبّر، مرنجا مرنج اور صلح جو منتظم کے لیے اشعریت کو اسلام کے مقبولِ عام قالب کی حیثیت سے قبول کرنا ان کے اپنے ذاتی رجحان کے علاوہ صلح جوئی اور مصلحت کا تقاضہ رہا ہو البتہ اس وقتی مصلحت کو اسلام کا اصل الاصل قالب قرار دیئے جانے کے سبب دین مبین کی شکل مسخ ہو کر رہ گئی۔ مدارس میں جس طرح شافعی، حنبلی یا حنفی ذہن کی تراش و خراش کی جاتی رہی اور جس طرح ایک مسلک کے طلباء کو دوسرے مسلک کی تضعیف و تحقیر کی تربیت دی جاتی رہی اور جس طرح اشعریت کو ایک مسلّمہ، بحث و تمحیص سے بالاتر راسخ العقیدگی کا مظہر باور کرایا جاتا رہا اس نے ابتداء سے ہی شرعی علوم کے ان قلعوں کو جدالِ مسلکی کی آماجگاہ بنائے رکھا۔ شرعی علوم کا یہ ناقص تصور فی نفسہٖ ایک زبردست destructive potential کا حامل تھا اور آج بھی ہے۔ کل اگر عباسی بغداد کی گلیاں حنفی، شافعی خانہ جنگیوں سے لالہ زار تھیں تو آج مدارس کے فروغ کے ساتھ ہی مسلکی اور گروہی خوں فشانی کے ان معرکوں کی چھینٹ عالم اسلام کے چپّہ چپّہ پر دیکھی جاسکتی ہے۔ اشعریت کی فتح اور مسلم discourse کے بند ہو جانے کے سبب صدیوں سے مسلم ذہن ایک ہلا مارنے والی تشنّج اور زبردست دانشورانہ تعذیب سے دوچار ہے۔

مدرسہ محض ایک تعلیمی ادارہ نہ تھا بلکہ اشعریت کے محافظ کی حیثیت سے اس نے تشریح و تعبیر پر اپنی اجارہ داری قائم کر لی تھی۔ دینِ مبین میں اس نئی پاپائیت کے ظہور سے نہ صرف یہ کہ علم شرعی و غیر شرعی کی تقسیم باطلہ کو جواز ملا بلکہ خود علم کے سلسلے میں گمراہ کن التباسات پیدا ہو گئے۔ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آئی تھی کہ وہ علم کو شرعی اور غیر شرعی کے خانوں میں تقسیم کرتا کہ قرآنی دائرۂ فکر میں پوری کتابِ کائنات غور و فکر اور تحلیل و تجزیہ کی میز پر لے آئی گئی تھی۔ گو کہ آیاتِ احکام کے خصوصی مطالعہ کے لیے فقہائے محدثین کے شخصی دبستان ابتداء میں ہی قائم ہونے لگے تھے لیکن تب ان ہی مجلسوں کے شانہ بہ شانہ اکتشافی علوم کے گہوارے بھی اپنے فرائض کی انجام دہی میں مصروف تھے۔ دار المطالعے ہوں یا شفا خانے، عہد مامون کا دار الحکمہ ہو یا فاطمین کا دار العلوم یا رصدگاہ اور شعر و حکمت کے دبستان، یہ تمام دانشورانہ سرگرمیاں ایک دوسرے کی ممد و معاون تھیں جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتی تھیں تنسیخ نہیں۔

اسلامی تاریخ میں پہلی بار جس شخص نے علوم شرعی کی اصطلاح استعمال کی وہ کوئی عالم و مفکر نہ تھا، اس کی شہرت کتابیات کے مرتب کے حوالے سے ہے۔ ابوعبداللہ محمد بن احمد بن یوسف الکاتب الخوارزمی (متوفی ۳۸۷ھ) نے مفاتیح العلوم کے نام سے کتابوں کی ایک فہرست مرتب کی تھی جسے اس نے سہولت کی خاطر دو حصّوں میں تقسیم کیا تھا۔ پہلا حصّہ العلوم الشرعیہ پر مشتمل تھا اور دوسرے حصّے کی تخصیص علوم العجم کے نام سے کی گئی تھی۔[۴۱] کسے معلوم تھا کہ ایک کاتب اور فہرست ساز کی اس تقسیم کو آگے چل کر اتنا اعتبار مل جائے گا کہ غزالی جیسا حجۃ الاسلام بھی علم کو علوم شرعیہ اور علوم غیر شرعیہ کے خانوں میں منقسم دیکھے گا[۴۲] اور پھر یہ التباسِ فکری ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم ذہن کا حصّہ بن جائے گا۔

مدارس کی مسلکی تعلیم کو علومِ شرعیہ کا تقدیسی مقام مل جانے سے عملاً ہوا یہ کہ علوم کی دوسری شاخوں کے سلسلے میں غیر معمولی تحقیر کے جذبات پیدا ہوئے۔ اکتشافی علوم کا قافلہ سست روی کا شکار ہو گیا۔ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں علمائے شرع کا غیر معمولی جاہ و جلال، سیاست میں ان کا عمل دخل اور ریاستی املاک و اوقاف پر ان کے اختیارات نے بہترین ذہنوں کو یہ راستہ دکھایا کہ وہ جدالِ فقہی کی اس راہ پر چل کر اپنے لیے بہترین مواقع کی تلاش کر سکیں۔ اس عہد میں جو لوگ دنیا طلبی میں

دوسروں سے بڑھ کر تھے انھوں نے مدارس اور خانقاہوں کا رخ کیا کہ یہی راستہ جاہ وحشم اوراعلیٰ مناصب سے ہمکنار کرسکتا تھا۔ پھر بھلا اکتشافی علمی قافلہ کو بہترین ذہن اور بہترین وسائل کہاں سے ہاتھ آتے۔[۴۳]

چونکہ یہ مدرسے دین کے بجائے دین کی مسلکی تعبیر کی بنیاد پر قائم ہوئے تھے اس لیے ابتداء سے ہی ان کے ہاں دین کے ہمہ گیر آفاقی تصور کے بجائے ایک طرح کی دانشورانہ عصبیت اور cultic-thinking حاوی رہی۔ ان کے نزدیک اسلام کا تصور حنفی، شافعی، حنبلی، مالکی حوالوں کے بغیر ممکن نہ تھا۔[۴۴] نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد ان شخصی حوالوں کو دین کے فطری قالب کے طور پر دیکھا جانے لگا اور اس طرح توحید کی علمبردار یہ امت **ان الـذین فرقوا دینهم و كانوا شيعا لست منهم في شــي** کا علامیہ بن گئی۔ کہا جاتا ہے کہ ۴۶۹ھ میں شریف ابوالقاسم جب نظامیہ بغداد کے واعظ مقرر کئے گئے تو انھوں نے برسرِ منبر اس بات کا اعلان کرنا اپنا فریضۂ منصبی جانا کہ گو امام احمد بن حنبل کافر نہ تھے لیکن ان کے پیرو کافر ہیں۔ لطف تو یہ ہے کہ اس قسم کی یاوہ گوئی پر انھیں سرزنش کے بجائے حکومت سے علَم السنّہ کا خطاب ملا۔[۴۵] کچھ یہی حال امام ابوالقاسم قشیری کے فرزند ابونصر عبدالرحیم کا تھا جو حنابلہ کے خلاف لاف زنی کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی اشتعال انگیز تقریروں سے سخت خونریزی ہوتی اور بہت سے لوگ مارے جاتے۔[۴۶] الپ ارسلان کے زمانے میں شیعوں اور اشعریوں پر باقاعدہ مساجد کے منبروں سے لعنت بھیجی جاتی ہے[۴۷] فقہاء اپنے مخالف کی زبان بندی کے لیے اسے کافر اور واجب القتل قرار دینا اپنا مسلکی اور دینی فریضہ جانتے۔ جعد بن درہم اور غیلان بن مسلم سے لے کر شہاب الدین مقتول اور منصور حلّاج تک جو لوگ بھی عقیدے کی بنیاد پر قتل کئے گئے ان میں سے بیشتر کا سبب سیاسی علماء کی باہمی چشمک تھی۔ ابن تیمیہ اور ابن رشد بھی اسی مسلکی تعصب کا شکار ہوئے اور اسی تنگ نظری نے قاضی عیاض کو غزالی کے خلاف لا کھڑا کیا۔[۴۸] اور اسی تعصب کے سبب ابن حزم کو جلاوطنی اور خانہ بدوشی سے دوچار ہونا پڑا۔[۴۹] دین کی مسلکی تعبیر کو canonize کرنے اور اسے اصل الاصل قالب قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک مسلک کا شخص دوسرے مسلک کی تحقیر و تذلیل بلکہ تحلیل الدّم کو اپنا عین دینی فریضہ سمجھنے لگا۔ دہلی کے ایک امامِ مسجد نے تو عین دینی جذبہ کے تحت کسی کی بیوی کو اس لیے اغوا کر لیا تھا کہ بقول ان کے: ''یہ لوگ یعنی

حنفی المذہب مستحل الدم ہیں، (ان کا خون بہانا جائز ہے) ان کا مال مالِ غنیمت ہے، ان کی بیویاں ہمارے واسطے جائز ہیں۔"[۵۰]

اکتشافی علوم کو علومِ شرعیہ کے دائرے سے خارج کر دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ علمائے شرع کے intellectual discourse کا دائرہ خاصا تنگ ہو گیا۔ نکاح وطلاق، عبادت وطہارت اور وراثت جیسے موضوعات پر آخر کتنی بحث وتحقیق ہوتی۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ علمائے شرع کو ان ہی محدود موضوعات پر اپنی فکر رسا اور غیرتِ دینی کی جولانیاں دکھانی تھیں سو بہت جلد ایسے لوگوں کی فوج ظفر موج پیدا ہو گئی جو چھوٹی چھوٹی جزئیات پر لایعنی اور لا طائل بحثوں کو تفقہ سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے۔ غزالی نے ایسے لوگوں کو بطانین کے نام سے یاد کیا ہے جنھیں اگر اس طرح کے کارِ لایعنی سے ہٹایا گیا تو اندیشہ تھا کہ اس سے بھی زیادہ بیکار مشغلہ مثلاً سو کر یا گپ شپ میں وقت ضائع کریں گے۔[۵۱] مدارس کے مزعومہ نصابِ شرعی میں دل ودماغ کے استعمال کی گنجائش بہت زیادہ نہ تھی سو جو علوم مقصود بالذات نہ تھے اور جنھیں معاون علوم کے طور پر داخل نصاب کیا گیا تھا، مثلاً نحو ومنطق، کلام وفلسفہ، اس کی تعلیم میں ایسی ایسی موشگافیاں ہوئیں کہ عمر کا ایک بڑا حصّہ اسی کی نذر ہو گیا۔ مثلاً "شمسیہ" میں یہ عبارت تھی العلم اما تصور فقط وهو... الخ. یہ مسئلہ ایک قضیۂ کبریٰ بن گیا کہ ھُوَ کی ضمیر تصور کی طرف ہے یا تَصَوُّرْ فقط کی طرف۔ اس بحث میں قطبی اور میر کے کئی صفحات سیاہ ہو گئے لیکن کوئی حتمی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ یہ مسئلہ پسِ پشت چلا گیا کہ طلباء کو کس علم کی تعلیم دینی مقصود تھی۔ ضمیروں کے مرجع اور حیثیت تعلیلی وتقلیدی کی از کار رفتہ بحثوں پر غایتِ شرع کے اکتشاف کا گمان کیا جاتا رہا۔ بقول ابن خلدون ایک ہی فن کی بہت ساری کتابوں کو پڑھانے سے تکرار کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہوتا تھا لیکن یہ طریقۂ تعلیم کا ایک ایسا مرض تھا جو ایک مدت تک برتے جانے کے سبب طبعیت کا حصہ بن گیا تھا۔[۵۲] ہمارے ہاں ہندوستان میں جہاں شرعی علوم کی گرم بازاری دوسری جگہوں سے کم نہ تھی۔ ایسے عبقری اصحابِ فن پیدا ہوئے جنھوں نے بعض کتابوں کو ازبر کر لینے میں پوری عمر صرف کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ بابا داؤد کو مشکوٰۃ المصابیح پوری حفظ تھی۔ اسی مناسبت سے ان کے نام کے ساتھ مشکوٰتی لکھا جاتا تھا۔ مجدد الف ثانی کے پوتے شیخ محمد فرخ کو ستّر ہزار حدیثیں سند کے ساتھ یاد تھیں۔ رحمت اللہ الہ آبادی صحاح ستہ کے حافظ تھے اور مولانا عنایت اللہ کشمیری

(متوفیٰ ۱۱۲۵ھ) نے چھتیس بار بخاری کو مذاکرہ کے ساتھ ختم کیا تھا۔[۵۳]

تصنیف و تالیف کے میدان میں جب ندرتِ فکر کے تمام امکانات جاتے رہے تو بعض مصنفین نے جمع وتدوین کے نئے میدان دریافت کئے۔مثلاً امام سخاوی نے الجواهر المکللة فی أخبار المسلسلة میں ایک سوایک ایسی حدیثیں جمع کیں جن کی سندوں میں اوّل سے آخر تک حرف ع کا التزام کیا گیا تھا۔بعض حضرات نے ایسے مجموعے بھی ترتیب دیئے جن کے راویوں میں اوّل سے آخر تک صرف شامی یا صرف عراقی راوی پائے جاتے تھے اور بعض مؤلفین اس بات کو اپنے تحبر علمی کے طور پر پیش کرتے تھے کہ ان کی سندوں میں اوّل سے آخر تک تمام راویوں کی عمریں ستّر برس سے متجاوز ہیں۔[۵۴] دل و دماغ کے استعمال کا رواج جب بالکل ہی بند ہو گیا تو مؤلفین نے اپنی کتابوں کو متقدمین کا توسیعہ بتایا۔علم وفن میں کسی نئے اضافے کے بجائے اب تحقیق کا مدار یہ قرار پایا کہ نئی کتابوں میں پرانی کتابوں کا مکھن نکال لیا جائے جیسا کہ ابن سبکی نے اپنی کتاب القواعد الاشباه والنظائر کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ اس کتاب میں انھوں نے اپنے متقدم فقیہہ صدرالدین محمد بن عمر بن مرحل کی تالیف کا مکھن نکال لیا اور اس کے قواعد کے سمندر میں جو جھاگ تھا اسے نکال پھینکا ہے۔فقہائے متأخرین کی بیشتر تالیفات اسی مکھن نکالنے اور جھاگ الگ کرنے سے عبارت تھیں۔بڑے بڑے علمائے شرع متین نے جن کتابوں کے سہارے شہرت حاصل کی ان کی حیثیت از کاررفتہ لایعنیٰ مسائل پر لکھی جانے والی کلامی polemics سے زیادہ نہ تھی جو رفعِ یدین، قرأت فاتحہ خلفِ امام، آمین بالجہر، مسئلہ امکانِ کذب، امکانِ نظیر، خلقِ قرآن، طلاقِ ثلاثہ، حلالہ، رضاعۃ جیسی بحثوں تک محدود تھی۔[۵۵] بات ذرا اور آگے بڑھی تو پرانی کتابوں کے شروح اور پھر ان پر حاشیہ در حاشیہ لکھنے کا رواج پیدا ہوا۔مثال کے طور پر صرف امام شافعی کی کتاب الرسالہ پر کبار علماء نے شروح کے انبار لگا دیئے۔[۵۶] العمد، المعتمد، البرهان اور المستصفیٰ، رازی کی محصول اور آمدی کی الاحکام فی اصول الاحکام میں جلوہ گر ہوئی۔بعد کے علماء نے ان دونوں کتابوں کی شروحات لکھیں اور ان کی مختصرات تیار کیں۔اور پھر ان مختصرات کی مزید شروحات کا سلسلہ جاری رہا۔[۵۷] کچھ یہی حال فلسفہ اور تصوف میں بھی پیش آتی رہی جہاں احیاء العلوم کی شروح اور مختصرات لکھنے والوں کا ایک طویل سلسلہ نظر آتا ہے۔[۵۸] فلسفہ میں بڑے بڑے ناموں کی

موجودگی کے باوجود امرِ واقعہ یہ ہے کہ بعد کے تمام فلسفی شفاء اور اشارات کی شرح و تلخیص سے آگے نہ بڑھ سکے۔[۵۹]

علوم شرعیہ کے تقدیسی دھندلکے میں ہماری بہترین ذہنی صلاحیتیں چند محدود مسائل کے گرد گھومتی رہیں۔ یہ کچھ اسی قسم کی صورتِ حال تھی جب اہل علم کے مابین یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے کہ سوئی کے ایک ناکے پر بیک وقت کتنے فرشتے رقص کر سکتے ہیں؟ علوم شرعی کو تقدیسی مقام مل جانے اور اسے رأس العلم قرار دیئے جانے کے سبب ریاست کا ایک قابلِ ذکر بجٹ سنّی اسلام کے ان قلعوں کے لیے مخصوص ہو گیا۔ آگے چل کر جب ریاست کی سرپرستی جاتی رہی تو عامۃ الناس نے ان اداروں کی مالی سرپرستی کو عین دینی جذبے کے تحت قبول کر لیا۔ اور اس طرح مسلمانوں کی دانشورانہ سرگرمیوں کے عین قلب میں اشعریت، حنفیت، شافعیت اور اس قبیل کی دیگر منجمد تعبیرات نے اپنی جگہ بنالی۔ مسلم معاشرے میں اب علم کی تقسیم کے ساتھ ہی دو مختلف اور متبادل دائرۂ فکر کی پرورش ہونے لگی۔ اکتشافی علماء شرعی علوم کی ان موشگافیوں سے واقف نہ تھے جن کو شروحات اور حواشی کی گرم بازاری نے جنم دیا تھا۔ دوسری طرف علمائے شرع جن کا محور و مرکز سو، ڈیڑھ سو آیات احکام کی فقہی تعبیرات اور کلامی مباحث تھے اور جنھوں نے فقہ و کلام اور روایتوں سے اشتغال کے سبب مکمل قرآن مجید کو طاقِ نسیاں کے سپرد کر دیا تھا ان کے لیے اکتشافی علماء کی اہمیت تسلیم کرنا مشکل تھا۔ مسلم معاشرے میں دو مختلف اور متحارب دائرۂ فکر کے قیام کے سبب امت ایک دانشورانہ خانہ جنگی میں مبتلا ہو گئی۔ اہل اکتشاف کے پاس نہ تو علماء کا سا مسحور کن لباس تھا اور نہ ہی بھاری بھرکم تقدیسی القاب۔ پھر ان کے لیے یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ اس آسمانی مخلوق کا مقابلہ کر پاتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مشائخیت کے ظہور کے بعد اکتشافی علماء کو علمائے شرع کی جانب سے مسلسل مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔[۶۰] کہا جاتا ہے کہ ابن المارستانیہ نے ایک بڑے عوامی مجمع میں ابن الہیثم کی کتاب علم الھیئۃ کو یہ کہتے ہوئے بھڑکتی آگ میں جھونک دیا کہ لوگو! یہ کتاب کفر کا سرچشمہ ہے۔[۶۱] احمد سرہندی جنھیں ہمارے ہاں دوسرے الفیہ کا مجدد سمجھا جاتا ہے انھوں نے ہندسہ کو بیکار اور مہمل علم بتایا اور اس خیال کا اظہار کیا کہ مثلث اور زاویوں کا علم آخرت میں آخر کس کام آئے گا؟[۶۲] تیرہویں صدی میں ترک سلطان سلیم نے جب اپنی فوجوں کو مغربی آلاتِ حرب سے مسلح کرنا شروع کیا تو اس وقت کے شیخ الاسلام عطا اللہ

آفندی نے حکومت کے اس اقدام کی سخت مخالفت کی، اسے بدعت اور تشبّہ بالنصاریٰ سے تعبیر کیا۔ بالآخر اس جرم میں سلطان سلیم کو معزول ہونا پڑا۔[۶۳] عہدِ ممالیک کے قاہرہ میں ۱۴۳۷ء میں طاعون کی وبا نے عمومی تباہی مچا رکھی تھی۔ اولاً تو علماء اس بارے میں اختلاف کے شکار رہے کہ اس موقع پر کون سا قنوت پڑھا جانا تیر بہدف ہوسکتا ہے، ثانیاً اس مسئلہ کا حل انھوں نے یہ بتایا کہ عورتوں کے گھروں سے نکلنے پر مکمل پابندی عائد کر دی جائے کہ گلی بازاروں میں ان کے چلت پھرت کے نتیجے میں، جسے یہ حضرات زنا پر محمول کرتے تھے، یہ عذاب نازل ہوا تھا۔[۶۴] مغرب میں پندرہویں صدی میں متحرک ٹائپ کی ایجاد سے پرنٹنگ پریس کی دنیا میں حیرت انگیز انقلاب آ گیا تھا لیکن علماء نے اس نئی ٹکنالوجی کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ عربی یا ترکی کی کتابوں میں خدا اور رسول کا نام ہوتا ہے جسے اس طریقۂ طباعت میں پائمال نہیں کیا جا سکتا۔[۶۵] ۱۵۷۷ء میں استنبول میں ایک عظیم الشان رصدگاہ قائم کی گئی تھی جسے علماء نے خلافِ اسلام قرار دے ڈالا۔ اتفاق سے ان ہی دنوں طاعون کی وبا بھی پھیل گئی۔ علماء کا موقف تھا کہ یہ دراصل اسرارِ خدائی میں مداخلت کی سزا ہے۔ بالآخر ۱۵۸۰ء میں عوامی دباؤ کے سبب اسے منہدم کر دینا پڑا۔[۶۶] استنبول میں مسلم عوام کے ہاتھوں رصدگاہ کی تباہی گویا اس بات کا اعلان تھا کہ مسلم ذہن قرآن کے عقلی دائرۂ فکر کے بجائے اب پوری طرح ظلمت اور توہمات کا اسیر ہو گیا ہے۔ صورتِ حال یہاں تک آ پہنچی کہ ۱۸۶۹ء میں تحسین آفندی جب بلادِ غیر سے سائنس کی تعلیم لے کر استنبول لوٹے اور وہاں عثمانی یونیورسٹی کے ڈین کی حیثیت سے بعض بنیادی سائنسی نکات کی تشریح کی کوشش کی تو انھیں سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے ناظرین کو یہ سمجھانا چاہتے تھے کہ خلا ہے کیا؟ اس مقصد کے لیے انھوں نے شیشے کے ایک بڑے مرتبان میں کبوتر کو قید کیا اور پھر آہستہ آہستہ اس مرتبان کو ہوا سے خالی کر دیا۔ کبوتر ہوا کی عدم موجودگی میں پھڑ پھڑانے لگا۔ بجائے اس کے کہ لوگ اصل حقیقت سے آگاہ ہوتے انھوں نے ان پر الحاد اور جادوگری کا الزام لگایا۔ بالآخر انھیں اپنی نوکری سے ہاتھ دھونا پڑا۔[۶۷] اکتشافی علوم سے بے اعتنائی اور قرآن کی دعوتِ تسخیر و اکتشاف سے منہ موڑنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم ذہن سفرِ معکوس کا شکار بالآخر ان ہی توہمات کا اسیر ہو گیا جن سے نجات دلانے کے لیے خدا نے اپنے آخری نبی کو بھیجا تھا۔ مسلمان بھی اپنی پیشرو امت اہلِ یہود کی طرح اس التباس کا شکار ہو گئے کہ علم صرف توراۃ کے صفحات میں محدود

ہے اور وہ بھی صحیح مخرج اور برگزیدہ لہجے میں اس کی تلاوت اور تعلیم تک۔

مسلمانوں میں جب مذہبی غلو پسندی کا ظہور ہوا تو یہاں بھی علم شرعی اور غیر شرعی کی اصطلاحوں نے ایک زبردست تشتت فکری کو جنم دیا۔ ترتیل و تجوید اور حفظ و قرأت کے علوم کو تو شرعی سمجھا گیا البتہ قرآن کی آیات ہانکے پکارے کتابِ فطرت پر غور و فکر کی جو دعوت دے رہی تھیں انھیں علوم شرعی کے دائرے سے باہر کر دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پچھلی قوموں کی طرح متبعینِ محمد بھی منصب سیادت پر تادیر اپنی گرفت باقی نہ رکھ سکے۔

خلاصۂ بحث

اشعریت کی تشکیل اور اس کے ہمہ گیر غلبہ کے سبب اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش بالآخر ایک فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہوگئی۔ فی الواقع تو اشعریت ان کلامی فلسفیانہ مباحث کی پیداوار تھی جو مسلم ذہن پر ابتدائی صدیوں میں خارج سے حملہ آور ہوئے تھے۔ ان علمی مناقشوں کی ہرگز یہ حیثیت نہ تھی کہ انھیں راسخ العقیدگی کا اظہار قرار دے ڈالا جائے۔ اشعریت کے استحکام سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ اولاً داخلی مناقشے (Intellectual Muslim Discourse) کا دروازہ بند ہو گیا۔ اب علماء و شارحین کی تمام تر کوششیں اسلام کے اشعری قالب کی تشریح و تعبیر کی نذر ہوگئیں۔ ثانیاً اسلام کے آفاقی قالب پر انسانی تعبیرات کا لب و لہجہ کچھ اس طرح غالب آیا کہ اسے ایک دوامی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اس صورتِ حال نے دانشورانہ حبس کی کیفیت پیدا کر دی اور یہ احساس عام ہوتا گیا کہ اجتہاد کا دروازہ اب بند ہو چکا۔ گو کہ وحی ربّانی اپنی تمام تر آب و تاب کے ساتھ اب بھی ہمارے درمیان موجود تھی لیکن مصیبت یہ تھی کہ قرآنِ مجید کی طرف اٹھنے والی تمام نگاہیں کسی نہ کسی منہجِ تاویل کی اسیر تھیں۔ کوئی آثار و تاریخ کو فہمِ قرآنی کی کلید قرار دیئے بیٹھا تھا تو کسی کو اس بات کا دعویٰ تھا کہ کلامی اور فقہی طریقۂ تعبیر کے بغیر وحی کے مطالب تک ہماری رسائی نہیں ہوسکتی اور کوئی اس خیال کا دعویدار کہ قرآن مجید کے باطنی معانی، جسے اس کے اصل الاصل کی حیثیت حاصل ہے، ائمہ اہل بیت یا اہل الاشارات کے بغیر ہماری دسترس میں نہیں آسکتے۔ گویا یہ اس بات کا اعلان تھا کہ نہ صرف یہ کہ بابِ اجتہاد بلکہ قرآن مجید کے صفحات بھی اب ہمیشہ ہمیشہ کے لیے بند ہو چکے ہیں۔ ہمارے لیے عقیدے

کا اشعری چارٹر اور فقہاء کے دواوین ہی کافی ہیں۔

چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں اشعریت کو دین کے مقبولِ عام قالب کے طور پر قبول کیا جانا اس عہد کی اضطراری اور سیاسی مصلحت تھی۔ ایک ایسی صورتِ حال میں جب حنفی، شافعی اور حنبلی مسلمانوں کی باہمی خونریزیاں خلافتِ بغداد پر اس کے اندرون سے حملہ آور تھیں، مصر اور اندلس میں خلافت کے متبادل دعویدار اپنی تمام تر سیاسی اور عسکری قوتوں کے ساتھ صف آرا تھے اور اس پر صلیبی حملہ آوروں کی مسلسل یورش مستزاد تھی، ایک ایسی نازک گھڑی میں اشعریت متحدہ منشور کی حیثیت سے سامنے آئی۔ آگے چل کر ساتویں صدی میں سلطان بیبرس کے عہد میں جب چار فقہی مسالک کو باضابطہ سیاسی نظام کی سرپرستی مل جانے کے سبب راسخ العقیدہ مسلم فکر کا مستند اظہار سمجھا جانے لگا تو وقتی طور پر ایسا محسوس ہوا کہ گویا مختلف مسالک کے پرامن بقائے باہم کی راہ نکل آئی ہو۔ مگر فی الواقع ملک الظاہر شاہ بیبرس کے اس اصلاحی قدم نے ایک بڑے فتنہ کی بِنا ڈال دی۔[۶۸] ہوا یہ کہ فقہائے اربعہ کے اس تصور نے آگے چل کر ناقابل تنسیخ تقدیسی حوالوں کی حیثیت حاصل کر لی۔ یہ خیال عام ہوا کہ دنیا کا ہر مسلمان حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی یا جعفری، زیدی ضرور ہوگا۔ ان انسانی حوالوں کے بغیر اسلام کی تجسیم و تفہیم ناممکن ہوگئی۔ تاریخ کو عقیدے اور دین کے طور پر پڑھنے اور برتنے کی یہ لَے اس قدر بلند ہوئی کہ خلفائے اربعہ یا خلیفہ بلافصل متنازع تاریخی بیان کے بجائے دینی عقیدے کا جز سمجھا جانے لگا۔

دانشورانہ حبس کے اس ماحول میں مختلف عہد میں موقر شخصیات نے صورتِ حال کے ازالے کی جو کوشش کی وہ اس لیے نتیجہ خیز ثابت نہ ہو سکی کہ یہ تمام مصلحین تاریخ کو محض تاریخ کے طور پر پڑھنے کا یا تو یارا نہ رکھتے تھے یا انھیں سرے سے اس بات کا احساس ہی نہ تھا کہ مسالکِ فقہ سے ان کی وابستگی نے ان سے قرآنِ مجید کے معروضی مطالعے اور راست اکتساب کی توفیق سلب کر لی ہے۔ گو کہ زوال کی ان صدیوں میں اس بات کی شدت سے ضرورت محسوس ہوتی رہی کہ قرآنِ مجید کو راست اکتسابِ ہدایت کا محور و مرکز بنایا جائے لیکن علمائے متکلمین اور فقہائے محدثین کی تمام تر قیل و قال جو کلامی منہج اور طریقۂ تعبیر کی اسیر تھی اور جسے تعبیر کے واحد معتبر منہج کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی اپنے اندر کسی نئی ابتداء کا یارانہ پاتا تھا۔ نئی ابتداء کم از کم اس بات کی طالب تھی کہ تعبیر و تاویل کے مروجہ منہج کو چیلنج کیا

جائے۔ بالفاظِ دیگر وحی کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم پر لازم آتا تھا کہ ہم اپنی دانشورانہ اور تعبیری تاریخ کو تاریخ کے طور پر پڑھنے کا حوصلہ رکھتے ہوں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر تاریخ کے اس مرحلے کی نشاندہی کر سکتے ہوں جہاں سے ہمارا فکری کارواں انحراف کا شکار ہو گیا تھا لیکن یہ اسی وقت ممکن تھا جب ہم حنفی، شافعی جیسے شخصی حوالوں کو من جانب اللہ سمجھنے کے بجائے تاریخ کا خودرو پودا سمجھتے۔

مسلمانوں میں جب تک حریت فکری اور کھلے عام دانشورانہ مناقشے کی روایت برقرار رہی اکتشافی ذہن پر اساطیری طرزِ فکر کی سبقت قائم نہ ہو سکی۔ ہر قسم کے الّم غلّم خیالات تحلیل و تجزیہ کی میز پر لائے گئے اور دیر یا سویر ان کے واقعی مقام کا تعین کر لیا گیا۔ گو کہ اس عمل میں بسا اوقات صدیاں ضائع ہو گئیں۔ مثال کے طور پر اہل یونان کے دانشورانہ طلسم سے نکلنے میں وافر قوت اور وقت صرف ہو گیا۔ ایک ایسے کھلے معاشرے میں جہاں تحلیل و تجزیہ کی صحت مند روایت برقرار ہو اس بات کا امکان ہر لمحہ پایا جاتا تھا کہ انسانوں کے التباسات فکری اپنی لغزشوں کا اعتراف اور اس کی درستگی کا سامان کر لیں گے۔ طبیعی اور فلکیاتی سائنس میں ایسا ہوا بھی۔ البتہ مابعد الطبعیاتی مسائل نے دانش کے نام پر جو التباسات پیدا کئے تھے اس کا خاطر خواہ محاکمہ نہ کیا جا سکا جس کا ایک بڑا سبب تو خود منہجِ کلامی کی تعبیری عمل میں مداخلت تھی اور چونکہ شروع سے ہی دین کی فقہی تعبیر اس منہج کی اسیر ہو گئی تھی اور اسے تفقہ کے فطری قالب کے طور پر دیکھا جانے لگا تھا سو کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ قیل و قال کے اس فقہی قالب کی بساط لپیٹ کر وہ ایک نئی ابتداء کا ڈول ڈالتا۔ پھر جو لوگ ماہرین علومِ شرعیہ کی حیثیت سے مشائخیت کی مسند پر جلوہ گر ہو گئے تھے اور جنھوں نے تشریح و تعبیر کے تمام تر اختیارات اپنے لیے مخصوص کر رکھے تھے وہ خود اسی منہج کی پیداوار تھے ان کے لیے منہج کلامی کو ترک کرنا تو کجا یہ بھی ممکن نہ تھا کہ وہ دینِ مبین کو فقہائے اربعہ کے بغیر متصور کر سکیں۔ اس صورتِ حال نے اکتشافی ذہن کے مستقبل پر شدید شبہات وارد کر دیئے۔

ایک بار جب قدماء کی تاویلات کو دین کے تقدیسی قالب کے طور پر دیکھنے کا رواج چل نکلا تو پھر نہ علمائے فحول کی تعبیری غلطیوں کے محاکے کی گنجائش باقی رہی اور نہ ہی اہل اشارات کے گمراہ کن دعاوی کا وحی اور عقل کی میزان پر پرکھے جانے کا کوئی امکان باقی رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سلاجقہ اور ممالیک

حکمرانی کے دور میں اسلام کی تصویر بڑی تیزی کے ساتھ بدلتی گئی۔ نہ صرف یہ کہ دینِ مبین میں مشائخیت کے ظہور کی راہ ہموار ہوئی، فرقہ وارانہ مسلکی تعصب کو باقاعدہ دینی استناد حاصل ہوا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر خانقاہی صوفیاء کے نام پر ایک ایسے تقدیسی طائفے کا ظہور ہوا جن کے کشف وکرامات سلاطین کو استحکام بخشتے اور جن کے بارے میں یہ تصور عام تھا کہ ان کی دعاؤں کے تیر کبھی خطا نہیں کرتے۔[۶۹] عہد سلاجقہ اور عہدِ ممالیک میں متشکل ہونے والا یہ اسلام گو کہ اس قالب سے یکسر مختلف تھا جس سے رسالۂ محمدی عبارت ہے مگر مصیبت یہ تھی کہ تحلیل و تجزیہ کی روایت اب دم توڑ چکی تھی۔ جو لوگ اصلاحِ احوال کے لیے سامنے آئے وہ خود بھی فقہی اور کلامی مباحث سے اوپر نہ اٹھ سکے سو اصلاحِ احوال کی تمام کوشش اسی منہجِ تعبیر کا توسیعہ بن کر رہ گئی۔ ابن تیمیہ اس قبیل کی بہترین مثال ہیں جنھوں نے عوامی اسلام کے خلاف شدّ و مد کے ساتھ آواز اٹھائی لیکن ان کی یہ تمام کاوشیں حنبلی اور اشعری نزاع میں الجھ کر رہ گئیں۔ ایک ایسی ابتداء، جو ان غیر ضروری مباحث کی بساط لپیٹ سکے اور طالبِ وحی کو تمام انسانی حوالوں سے بے نیاز کر دے، ممکن نہ ہو سکی۔

دین کے مختلف قالب کا ظہور اس خیال سے عبارت تھا کہ مختلف حلقوں نے اسلام کی گروہی تعبیر کو اب ایک ایسی حتمی شکل دے ڈالی ہے جس پر کم از کم اس حلقے میں گفتگو نہیں ہو سکتی۔ اس صورتِ حال سے اولاً اسمٰعیلی دعوت نے اور پھر آگے چل کر اہل اشارات نے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا۔ ان دونوں گروہوں نے اپنے دینی جواز کے لیے قرآنی تصور کائنات کے بالمقابل ایک نئے کونی نظام کے دعاوی پیش کر دیئے۔[۷۰] ان مفروضات نے جمہور مسلم ذہن کو اس حد تک پراگندہ کیا کہ سیاروں کی حرکت اور انسانی زندگی پر ان کے اثرات مسلم معاشرے میں ایک مسلمہ کی حیثیت اختیار کر گئے۔ موت کے بعد ارواح کا نور سے متصل ہونا اور پھر اس حد تک قوت حاصل کر لینا کہ وہ زندہ انسانوں کو بامراد کر سکے۔ یہ تصور اسمٰعیلیت کے دائرہ سے نکل کر بہت جلد اہل اشارات کے حلقے میں بھی مقبول ہو گیا یہاں تک کہ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ علماء کی تحریریں بھی ان توہمات باطلہ پر دلیل لانے لگیں۔[۷۱]

اہل اشارات کا کائناتی تصور مختلف مآخذ سے آنے والی کچی پکی معلومات کا ملغوبہ تھا جسے قرآنی دائرۂ فکر سے کچھ اس طرح ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی کہ اس پر اجنبیت کے بجائے الہام و

مکاشفے کا گمان ہو۔طوالت سے بچنے کے لیے ہم یہاں صرف ابن عربی کے تذکرے پر اکتفا کرتے ہیں جنھیں جمہور مسلم فکر میں شیخ الاکبر کی حیثیت حاصل ہے اور جن کی تاویلاتِ باطلہ کے اثرات اہل سلوک کے تمام ہی طائفوں پر پڑے ہیں۔ایک ایسے عہد میں جب علّت و معلول کی اصطلاحوں میں کلام کا رواج عام تھا، ابن عربی نے اپنے ہم عصروں کو یہ کہہ کر ورطۂ حیرت میں ڈال دیا کہ خدا علّت نہیں ہے کہ علّت کے لیے معلول کا آنا لازم آتا ہے اور خدا جو واحد اور بے نیاز ہے اس کا وجود کسی معلول پر منحصر نہیں ہوسکتا۔سو جو خدا کو علّت و معلول کی اصطلاحوں میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہے وہ دراصل اس کے وجود سے ناواقف ہے۔وجود کیا ہے؟ اس سوال کی تفصیل نے نہ صرف یہ کہ توحید کی راہ گم کردی بلکہ ابن عربی کے تصور کائنات میں قطب، امام، اوتاد، ابدال، نقباء اور نجباء کو تنفیذی مناصب عطا کردیئے گئے۔بارہ نقباء کا بارہ Zodiac Sign سے گہرا تعلق بتایا گیا اور نجباء کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ ان کے اثرات کا سلسلہ آسمانی سیاروں تک جا پہنچتا ہے۔قرآن مجید میں عالمین کی اصطلاح جو کائنات کی بے پایاں وسعت پر دال تھی ابن عربی کے ہاں عالم ملکوت، عالم مثال اور عالم جبروت کی اصطلاحوں میں جلوہ گر ہوئی جو دراصل تھی تو سہروردی کی ذہنی اپج لیکن اسے ایک منظّم نظام کی حیثیت سے پہلی بار ابن عربی نے پیش کیا۔ابن عربی نے اس خیال کی بھی پرزور اشاعت کی کہ عربی زبان کے اٹھائیس حروف تیرہ قمری مہینوں کے اٹھائیس دنوں سے مطابقت رکھتے ہیں اور یہ بڑے ہی اسرار و رموز کے حامل ہیں۔[۲۷] مسلم معاشرے میں وِفق اور زائچہ نویسی، جو اب تک حاشیہ پر تھی، ابن عربی کی کوششوں کے طفیل اب عین معرفتِ قرآنی کا حصّہ قرار پا گئی جس کے سہارے بڑے بڑے معرکے سر کئے جانے لگے۔اسی عہد میں اساطیری ذہن کا ایک اور منشور، علم الرمل پر پہلی باقاعدہ تصنیف کتاب الفصل فی أصول علم الرمل کے نام سے منظرِ عام پر آئی۔ شمالی افریقہ کے بیابانوں اور فارس کی خانقاہوں میں عرصہ تک اس کتاب کو قیافہ شناسوں کے بائبل کی حیثیت حاصل رہی۔[۲۸]

یونانی تصور کائنات جس کا تفصیلی محاکمہ ہم پچھلے باب میں کر آئے ہیں اور جسے ابن سینا کے التباساتِ فکری کے سبب مسلم معاشرے میں مدت تک اعتبار کی نگاہ سے دیکھا گیا اور جس سے نکلنے میں اہل فکر کی خاصی قوت صرف ہوگئی بالآخر اپنے منطقی انجام کو پہنچا۔الشفاء، اشارات اور المبدأ

والمعاد کا قائم کردہ طلسم بالآخر البیرونی کے علمی اور تجرباتی مشاہدات سے پاش پاش ہوگیا۔ البتہ اہل الاشارات اور صاحب الرسائل کے پیدا کردہ توہمات ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مسلم فکر میں جذب ہوگئے۔ اس کی ایک بڑی وجہ تو یہ تھی کہ روحانیوں کا یہ نظامِ کائنات کسی معروضی تجربہ یا مشاہدہ کے بجائے ان کے اپنے ذاتی الہام و مکاشفہ کی پیداوار تھا جنھیں خوش عقیدہ مسلمانوں میں وحی کا سا اعتبار حاصل ہوگیا تھا پھر بھلا کس کی مجال تھی کہ وہ ان گہرے حقائق کو مشاہدہ کی عامیانہ تجربہ گاہ میں چیلنج کر سکتا۔ ستارے جو کبھی بحر و بر میں انسانوں کی خدمت اور رہنمائی پر مامور بتائے جاتے تھے[۳۶] اب انسانوں کے قسمت ساز سمجھے جانے لگے۔ اب مسلمان کائنات کے امین اور رسالۂ محمدیؐ کے نقیب و حامل کے بجائے خود کو ایک ایسی بے بس مخلوق تصور کرنے لگا جس کے تمام تر افکار و اعمال سیاروں کی گردش اور ان کے اثرات کی رہین منت ہوں۔ اوتاد و ابدال کے اس کائناتی نظام میں بالآخر روحانیوں کی زمینی سلطنت اپنی تمام تر الوہیانہ جاہ و حشم کے ساتھ قائم ہوگئی۔

اہل اشارات کا یہ تصورِ کائنات ان کی اپنی نظری ضرورت تھی جس کے بغیر کائنات میں ان کے روحانی اقتدار کی مسند قائم نہیں ہوسکتی تھی۔ سلجوق اور مملوک حکمرانوں کے عہد میں ان روحانی تجربات کے لیے وافر ماحول میسّر آ گیا۔ تغرل بیگ کی خانقاہ نوازی اور زنگیوں اور ایوّبیوں کی صوفی نوازی نے چھٹی اور ساتویں صدی ہجری میں اسلام کا ایک ایسا قالب تیار کر ڈالا جو اضمحلالِ خلافت سے پہلے مسلمانوں میں متعارف نہ تھا۔ محی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۷ھ) اور ان کے شاگرد صدرالدین القونوی (۶۰۵-۶۷۳ھ) اور عفیف الدین التلمسانی (۶۱۶ھ-۶۹۰ھ) نے تصوف کے پردے میں دین کی تقلیب نو کا کام اپنے ذمہ لے لیا۔ ابن عربی جنھیں آگے چل کر فصوص اور فتوحات کے مصنف کی حیثیت سے غیر معمولی شہرت ملی اور جنھوں نے مسلم فکر پر مکاشفہ کا ایسا کاری وار کیا جس کے زخم آج بھی مسلم ذہن پر محسوس کئے جا سکتے ہیں، ان کے بارے میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ فی الاصل ایک اسمٰعیلی داعی تھے جنھوں نے مخالف سیاسی ماحول میں اپنی دعوت کے لیے الہام و مکاشفہ کا حجاب قائم کر رکھا تھا۔ بہر حال ابن عربی پوشیدہ طور پر اسمٰعیلی ہوں یا کچھ اور، عملی طور پر انھوں نے اکتشافی ذہن سے اساطیری ذہن کی طرف ہماری مراجعت میں کلیدی رول ادا کیا ہے۔ عمر ابن الفرید (۵۷۶ھ-۶۳۲ھ) کی مقبول عام نظموں خمریّہ اور طئی

کبریٰ نے بھی وحدت الوجوی نظریات کی تشہیر وتبلیغ میں اہم رول انجام دیا۔[۷۵] یہی وہ عہد ہے جب ابوالحسن علی الشاذلی (۵۹۳ھ-۶۵۶ھ) اور سید احمد البدوی (۵۹۶ھ-۶۷۵ھ) جیسے اہل کشف نے اپنے سلسلوں کی بِنا ڈالی۔[۷۶] زنگی اور ایوبی سلاطین ایک طرف تو اس التباسِ فکری کے شکار تھے کہ خانقاہوں کے اساطین ملائے اعلیٰ میں خاص مقام کے حامل ہیں جن کی دعائیں انھیں فتوحات سے ہمکنار کرسکتی ہیں۔[۷۷] دوسری طرف خانقاہوں کی بڑھتی مقبولیت کے سبب ان کی پذیرائی اور سرپرستی سیاسی طور پر بھی مفید سمجھی جاتی تھی۔ بسا اوقات یہ خانقاہیں حکومت کی سرپرستی میں اس کے نظری ہراول دستے کا کام بھی انجام دیتیں۔ کہا جاتا ہے کہ صلاح الدین ایوبی نے قاہرہ میں اپنی سلطنت کے قیام کے بعد سنّی مدرسوں اور خانقاہوں کے قیام پر خصوصی توجہ دی۔ غالباً مصر میں پہلی خانقاہ ۵۶۹ھ میں دار سعید السعداء کے نام سے صلاح الدین نے ہی قائم کی جس میں تین سو صوفی زائرین کے قیام کی گنجائش تھی۔[۷۸] ابن تیمیہ کے عہد تک صورتِ حال یہ ہوگئی کہ مصر خانقاہوں کا مرکز بن گیا۔ خانقاہوں سے وابستہ ہونا ایک مستقل مشغلہ سمجھا جانے لگا جہاں کھانے پینے اور رہائش کی اعلیٰ سہولتوں کے ساتھ ہر صوفی کو ماہانہ وظیفہ بھی ملا کرتا تھا۔ ہر خانقاہ کے ساتھ بالعموم اوقاف کی آمدنیوں کا ایک بڑا سلسلہ ہوتا سو شیخ الشیوخ کے منصب کے لیے خانقاہوں میں داخلی رسّہ کشی رہتی۔[۷۹] مملوک حکمرانوں نے کچھ تو اپنے التباسِ فکر ونظر کے سبب اور کچھ عوامی مقبولیت کے خیال سے ریاست کا ایک قابل ذکر بجٹ خانقاہوں کے لیے مختص کئے رکھا۔ حکمرانوں کا عقیدہ تھا کہ اگر قرآن خوانوں کا ایک گروہ ان کے آباء واجداد کی قبروں پر ثواب بھیجتا رہے تو ان کی عاقبت کا معاملہ آسان ہو جائے گا۔ اس خیال سے مملوک حکمرانوں نے شہر کے مضافات میں اپنے آباء واجداد کی قبروں کے گرد خانقاہیں قائم کردیں۔[۸۰] ان خانقاہوں نے کارخانۂ ثواب کی حیثیت سے مسلم معاشرے میں ایک مستقل حیثیت حاصل کرلی جہاں الفاتحہ، آیۃ الکرسی، سورۃ اخلاص، معوذتین اور اسماء وصفات کے ذکر سے حکمرانوں کے مردہ عزیز واقارب کو ثواب کے توشے بھیجے جاتے اور زندہ حکمرانوں کو برکتیں تقسیم ہوتیں۔[۸۱] عہد ممالیک کے ان التباساتِ فکری نے نہ صرف یہ کہ اہل کشف کے نام سے مسلم معاشرے میں وظیفہ خوار ثواب خوانوں کا ایک مستقل طبقہ پیدا کردیا بلکہ خود وحیِ ربّانی کی عظمت و جلالت بھی بری طرح مجروح ہو کر رہ گئی۔ قرآن مجید جو کبھی ہدایت ومعرفت کی کتاب سمجھی جاتی تھی

اب اپنے اصل وظیفہ سے عملاً معزول کر دی گئی۔ اب یہ ایک ایسی کتاب تھی جس سے مردوں کو ثواب بخشا جاتا، زندہ نفوس برکت کے لیے اس کی تلاوت کرتے یا پھر اپنے مختلف مقاصد کی بار یابی کے لیے قرآنی نقوش، آیات اور وفق کا سہارا لیتے۔ قرآن مجید کا یہ غیر محمود استعمال جو اس کی معزولی بلکہ انکار سے عبارت تھا مسلم ذہن کو ایک ایسی بند گلی میں لے آیا جہاں اساطیری طرزِ فکر کا پہرہ بہت سخت تھا۔

گوکہ اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش ابتدائی صدیوں میں بھی پائی جاتی تھی کہ ہر معاشرے اور ہر عہد میں غور وفکر کے دونوں منہج بیک وقت پائے جاتے ہیں۔ جب اکتشافی ذہن کا غلبہ ہوتا ہے تو دنیا تسخیر و اکتشاف کی تجلیوں سے جگمگاتی رہتی ہے اور جب اساطیری طرزِ فکر اپنی سبقت قائم کر لیتا ہے تو انسانی معاشرہ مختلف قسم کے توہمات کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ قوموں کے عروج و زوال میں ان دو طرزِ فکر کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ مسلم معاشرے میں جب تک اکتشافی رو مضبوط اور توانا رہی فلسفہ وکلام کے حملوں، صلیبی یلغار، منہجِ کلامی کی موشگافیاں، فقہاء وصوفیاء کے اباطیل اور حکمرانوں کی بے راہ رویوں کے باوجود رسالۂ محمدیؐ کی عظمت وجلالت سے ہمارے حواس آشنا رہے، ہمارا ملّی وجود ایک سیلِ رواں سے عبارت رہا۔ لیکن جب ایک اساطیری طرزِ فکر نے من حیث الامۃ ہمیں آلیا تو عثمانی خلافت کی جغرافیائی وسعت اور تاریخی عظمت چشمِ زدن میں پاش پاش ہوگئی۔ جب پندرہویں صدی عیسوی میں عثمانی خلیفہ بایزید ثانی نے فردوسی الطّویل کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ ایک ایسی کتاب ترتیب دے جس میں جنوں اور غیر مرئی مخلوق سے مقصد براری کی تمام آزمودہ ترکیبوں کا احاطہ کیا گیا ہو[۸۲] تو اہل نظر کے لیے یہ گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ اب اہل خلافت کے قلب ونظر پر اساطیری طرزِ فکر کی دھند خاصی دبیز ہوگئی ہے اور یہ کہ اس طرزِ فکر کو مکمل تباہی سے دنیا کی کوئی قوت نہیں بچا سکتی۔

کہا جاتا ہے کہ جنگِ صفین کے موقع پر ایک نجومی نے حضرت علیؓ کو متنبہ کیا تھا کہ اس جنگ میں ان کی شکست کے آثار واضح ہیں کہ قمر عقرب کے ہالے میں ہے۔ حضرت علیؓ نے نجومی کے اس بات پر کوئی توجہ نہ دی اور بالآخر جنگ میں فتح یاب ہوئے۔[۸۳] اسی قبیل کا ایک اور واقعہ مختار الثقفی (متوفی ۶۶ھ) کے ساتھ پیش آیا۔ مختار نے جب عبیداللہ ابن زیاد کے خلاف بغاوت کی تو مختار کے

سات ہزار فوجیوں کو اسّی ہزار لشکر جرار سے مقابلہ درپیش تھا۔ نجومی ہی کیا عام عقل کا آدمی بھی کہہ سکتا تھا کہ مختار کی شکست یقینی ہے۔ لیکن مختار نجومیوں کی تنبیہ کے باوجود اس معرکہ میں کامیاب رہا[۸۴]۔ خلیفہ متوکل، جسے قرامطیوں کے مقابلے میں مسلسل شکست کا سامنا تھا اپنے معتمد نجومیوں کی اس بات پر ایمان نہ لایا کہ اگر اس نے قرامطیوں کے ساتھ پھر کوئی معرکہ کیا تو نہ صرف یہ کہ وہ اقتدار سے ہاتھ دھوسکتا ہے بلکہ عباسی خلافت کا چراغ بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے گل ہو جائے گا[۸۵]۔ نجومیوں کی بات یہاں بھی غلط ثابت ہوئی۔ دوسری طرف خلیفہ منصور نے بغداد کا سنگِ بنیاد رکھتے وقت نجومیوں کی اس ہدایت پر عمل کیا کہ اس مقام کو اگر دارالحکومت کے لیے منتخب کیا جائے تو خلفاء اور اس کی آنے والی نسلوں کے لئے یہ جگہ محفوظ و مامون ثابت ہوگی[۸۶]۔ شومئ قسمت امین اپنے بھائی مامون کے ہاتھوں اسی شہر میں مارا گیا۔ خلیفہ واثق، متوکل، معتضد، مکتفی اور ناصر کا خون بھی بغداد ہی کے نصیب میں آیا۔ ان واقعات سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ہر عہد میں اساطیری ذہن کی کارفرمائی کسی نہ کسی سطح پر پائی جاتی ہے۔ اہل خرد اسے خاطر میں نہیں لاتے۔ ابتدائی عہد میں جب تک اکتشافی ذہن معاشرے کے عمومی مزاج کی عکاسی کرتا رہا منجمین کے زائچے بعض حکمرانوں کی ذاتی دلچسپیوں تک محدود رہے۔ البیرونی نے تفهیم النجوم کے نام سے ایک کتاب بھی لکھ ڈالی لیکن اس کے اکتشافی تجربوں کی اصل آماجگاہ ہیئت یا فلکیات کا علم رہا۔ قرآنی دائرہ فکر میں کائنات کا مطالعہ جس کی ایک عظیم الشان مثال البیرونی خود ہے، جب تک معاشرے کے عمومی مزاج کی عکاسی کرتا رہا منجمین کے اندیشے اور وِفق ونقوش کی مفروضہ طلسم انگیزیاں ہماری راہ کا روڑا نہ بن سکیں۔ حتیٰ کہ آثار وروایات کے اساطیری اور منحرف بیانات بھی، ثقہ اور متداول کتب میں اپنی موجودگی کے باوجود، ہماری جودت فکری پر اثر انداز نہ ہوسکے۔[۸۷] لیکن جب من حیث الامۃ اساطیری طرزِ فکر ہمارے مزاج پر غالب آگیا تو صورتحال بدلنے لگی۔ تقلیب فکر ونظر کی اسی تکلیف دہ صورتِ حال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ابن القیم الجوزیہ نے کہا تھا کہ ان کے عہد میں اب صرف منجمین باقی بچے ہیں، تجرباتی اور اکتشافی علمِ ہیئت اب دم توڑ چکا ہے[۸۸]۔

ابن تیمیہ کے عہد تک اکتشافی اور اساطیری ذہن کی کشمکش ایک فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہو گئی۔ کل تک قیافہ شناسی اور نقش و وِفق کا جو کاروبار حاشیہ پر تھا اب وہ باقاعدہ مسلم معاشرے کی پہچان

بنتا جا رہا تھا۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا عہدِ ممالیک کا قاہرہ اور مصر و شام کے تمام علاقے خاص طور پر توہمات کی آماجگاہ بن گئے تھے۔ اس قبر پر جس کے بارے میں خیال تھا کہ یہاں امام حسینؓ کا سر دفن ہے زائرین کا اژدہام ہوتا۔ امام جعفر الصادق کی بہو سیدہ نفیسہ کے مقبرے کی زیارت کرنے والوں میں یہ خیال عام تھا کہ وہ قیدیوں کو رہائی بخشتیں اور نامرادوں کی مرادیں پوری کرتی ہیں اور یہ کہ ان کے مرقد کی زیارت سے معرفت الٰہی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔[۸۹] برکات کے حصول کا یہ خیال آلِ بیت کی زیارت گاہوں تک ہی محدود نہ تھا عام بزرگوں کی قبریں بھی مرجۂ خلائق بن گئی تھیں جہاں زائرین قبروں کی جالیوں سے الحاج و زاری کے ساتھ چمٹے دیکھے جاتے۔ صاحبِ قبر سے برکت و شفاعت کی امید کی جاتی اور ان کے کشف و کرامات کے چرچوں سے اطراف کا ماحول گرم رہتا۔[۹۰] کہنے والے یہ بھی کہتے کہ جب ۳۰۹ھ میں حلّاج کا قتل ہوا تو ان کے خون کے قطروں سے زمین پر انا الحق لکھا پایا گیا اور اس لرزہ براندام حادثے کے سبب دریائے دجلہ کا بہاؤ رک گیا۔[۹۱]

قبروں کے مرجع خلائق بن جانے سے زندگی کا دھارا منفی سمت میں بہنے لگا۔ بہت جلد یہ مقابر اور خانقاہیں ہیجان انگیز موسیقی اور رقص و سرود کے مراکز بن گئے۔ تجرد آمیز زندگی سبزہ خیز نوعمر لڑکوں مین جنسی دلچسپی کا باعث بنی۔ وجد و حال کی دھمال پر شراب کے جرعے معرفت کا وسیلہ قرار پائے۔[۹۲] توہمات نے لوگوں کے دل و نگاہ پر اس حد تک پردہ ڈال دیا کہ انھیں کھلی آنکھوں سے رجال الغیب کا مشاہدہ ہونے لگا۔ بعضے یہ کہتے پائے گئے کہ جبل لبنان چالیس رجال الغیب کا مکسن ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو آنِ واحد میں مہینوں کی مسافت طئے کر لیتے ہیں۔ انھیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کل کیا ہوگا لیکن عام آنکھیں انہیں نہیں دیکھ سکتیں۔[۹۳]

شہر ہو یا قریہ اس عہد کے عالمِ اسلام میں اہل اشارات کی گویا بہار آئی ہوئی تھی۔ سلوک کی منزلیں طے کرنے کے لیے کسی تعلیم و تعلم کی ضرورت نہ تھی۔ شیخ کی نگاہِ کرشمہ ساز ایک عامی کسان کو بھی آنِ واحد میں اہل کشف کے منصب پر فائز کر دیتی۔ ابن تیمیہ کے فتوے میں ایک ایسے ہی کسان کا ذکر ہے جس نے زراعت کی مشقت سے نجات پانے کے لیے اہل کشف کا لبادہ اوڑھ لیا تھا اور جسے مصنوعی سانپ اور بچھّو کھانے پر قدرت حاصل ہوگئی تھی۔[۹۴] بسا اوقات کرامت کے شوق میں سانپوں کا پکڑنا موت کا باعث بھی ہوتا۔[۹۵] ایک ایسے معاشرے میں جہاں ہر طرف کرامت کا ظہور

ہو رہا ہو، ہر خاص و عام خود کو اس شوق میں مبتلا پاتا۔ قیافہ شناسوں کی دکانوں پر مرد و زن کا ہجوم ہوتا جو قرآنی نقوش اور تعویذ و گنڈوں کے ذریعے اپنی بڑی بڑی آرزوؤں کی تکمیل چاہتے۔[۹۶] تعویذ و گنڈوں کی طلب جس قدر بڑھتی جاتی، روحانی شعبدہ بازی بھی نئے نئے عناوین سے منظرِ عام پر آتی جاتی تھی۔ کوئی زندہ سانپوں کو پکڑنے میں یدِ طولی رکھتا، تو کوئی آگ کے شعلوں پر چلنے کو کرامت بتاتا تو کوئی چشم زدن میں بظاہر اپنے خالی ہاتھوں میں مٹھائی، خون کے قطرے یا تر و تازہ پھول لے آنے کو روحانیت کی معراج قرار دیتا۔[۹۷] ان اصحاب کرامت نے عام لوگوں کے دل و دماغ کو اس قدر مسموم کر رکھا تھا کہ حکمراں اپنے اقتدار کے استحکام کے لیے ان کا سہارا لینا قرینِ مصلحت سمجھتے۔ دل و دماغ کی مسمومیت کا یہ حال تھا کہ وہ جو کشف و کرامت کے انکاری تھے ان کی نگاہیں بھی ہلوسہ سے محفوظ نہ تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ ۶۹۹ھ میں جب دمشق پر تاتاریوں اور آرمینیوں نے حملہ کیا تو ابن تیمیہ کے حامیوں کو اس بات کا خیال آیا کہ کاش ابن تیمیہ اس وقت ہمارے درمیان موجود ہوتے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ ابن تیمیہ بنفسِ نفیس ہوا کے دوش پر آئے اور انھوں نے دشمنوں کی پیش قدمی روک دی۔[۹۸]

جو لوگ اس اساطیری طرزِ فکر کو مسلم ذہن کے لیے سمِ قاتل سمجھتے تھے وہ بھی بہر حال اسی عہد کی پیداوار تھے سو ان کے لیے بھی ان توہمات کو یکسر مسترد کرنا ممکن نہ تھا۔ اس کا ایک سبب تو اہل آثار کے پیدا کردہ التباسات تھے جنھوں نے روایت کے مستند وثیقوں میں باقاعدہ اپنی جگہ بنالی تھی۔ مثال کے طور پر سیاہ بلی یا سیاہ کتے کے سلسلے میں یہ خیال کہ کیا عجب کہ وہ شیطان یا جن ہو۔[۹۹] یا سانپ کے بارے میں یہ حکم کہ وہ اگر کسی گھر میں پایا جائے تو اسے مارنے کے بجائے تین دن کی مہلت دی جائے مبادا وہ جن ہو اور اپنی راہ لے[۱۰۰] یا نظر بد کے مؤثر ہونے کی روایتیں جواب تک مختلف کتابوں میں راہ پا جانے کے سبب ہمارے تاریخی اور ثقافتی ادب کا حصّہ بن گئی تھیں،[۱۰۱] لیکن تھیں حاشیے پر، اس ماحول میں وہ اب عین مرکز میں آگئیں۔ بجائے اس کے کہ ان روایتوں کا عقل و وحی اور تاریخ کی روشنی میں کوئی واقعی محاکمہ کیا جاتا، ان روایتوں کو اساطیری طرزِ فکر کے جواز کے طور پر قبول کر لیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابن تیمیہ جیسا اساطیری طرزِ فکر کا سخت مخالف بھی اس طرزِ فکر کے نرغے سے نہ بچ سکا۔ ایک منگول امیر نے جب قاہرہ کی جیل میں ابن تیمیہ کو اپنا یہ واقعہ سنایا کہ کچھ دن پہلے جب شام کے صحرا میں وہ اپنا راستہ بھول گیا تھا تو اس نے دیکھا کہ ابن تیمیہ ظاہر ہوئے، اسے پانی پلایا، اس کی

رہنمائی کی اور اسے مشرف بہ اسلام کیا۔ ابن تیمیہ نے اس واقعہ کو ہلوسہ یا خللِ دماغی کے بجائے امر واقعہ قرار دیتے ہوئے اس کی یہ توجیہ کی کہ وہ میں نہیں تھا ہاں میرا چاہنے والا کوئی جن ہوگا جس نے میری توقیر وعظمت کے خیال سے ایسا کیا۔[۱۰۲]

جب ابن تیمیہ جیسا قرآن وسنت کا علمبردار اور اساطیری طرزِ فکر کا سخت مخالف جنوں کو مسخر کرنے، ان سے خرقِ عادت کام لینے کا قائل ہو جائے تو اس بات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ آٹھویں صدی کے آتے آتے امت کا مجموعی مزاج کس قدر مسموم ہو چکا تھا۔ حقیقی دنیا کے بالمقابل ایک اساطیری دنیا کا وجود جہاں رجال الغیب کی مدد اور اہل کشف کی کرامتوں سے بڑے بڑے معرکے سر کئے جاتے ہوں عام نفسیات پر اس قدر حاوی ہو گیا تھا کہ ان واقعات کے عقلی تجزیہ کے بجائے ابن تیمیہ نے صرف شہرت کی بنیاد پر انھیں قبول کر لیا۔ النّبوات میں جنات کے مسخر کئے جانے اور اہل کشف کے ان کے دوش بدوش ہوا میں اڑنے، ایک جگہ سے دوسری جگہ آنِ واحد میں پہنچ جانے اور کبھی جنوں کا گھوڑا بن کر اپنی پیٹھ پر بٹھا لینے کے کرشماتی تذکرے جس انداز سے بیان ہوئے ہیں ان کی دلیل عقل اور وحی میں تلاش کرنے کے بجائے عوامی شہرت پر رکھی گئی ہے۔ بقول ابن تیمیہ کبھی انسانوں پر کوڑا پڑتا ہے اور جن انھیں نادیدہ طریقے سے روک لیتے ہیں اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پیش آتے ہیں جسے انھوں نے بچشم خود بھی ملاحظہ کیا ہے (وھذا امر کثیر معروف قدرائنا من ذالك) ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ انھوں نے ایسی شیطانی روحوں کو جو آدمیوں میں گھس جاتی ہیں خود مار کر نکالا ہے۔ وقد ضربنا نحن من الشیاطین فی الانس ماشاء الله حتی خرجوا من الانس ولم یعادوه ۔[۱۰۳]

جن وشیاطین کی تسخیری حکایات کے لیے قرآنِ مجید میں کوئی بنیاد ہو یا نہ ہو آٹھویں صدی کے مصر میں ان قصوں کی تصدیق کے لیے اتنا ہی کافی سمجھا گیا کہ یہ باتیں زبانِ زد عام ہیں۔ بقول ابن تیمیہ:

> وخوارق الجن کالاخبار ببعض الامور الغائبة و کالتصرفات الموافقة لاغراض بعض الانس کثیرة معروفة فی جمیع الامم فقد کانت فی العرب کثیرة و کذالك فی الهند وفی الترك والفرس والبربر ۔[۱۰۴]

ابن تیمیہ نے جنوں کی تسخیر کے نسخے کی طرف اشارہ بھی کیا اور اس بات سے بھی متنبہ کیا کہ کبھی کبھی جن آدمی کا تابعدار بننے کے بجائے الٹا اسے قتل کر دیتا یا بیمار ڈال دیتا ہے۔[۱۰۵] پھر جنوں میں جو مسلمان جن ہیں وہ خطرے کی گھڑی میں مسلمانوں کی مدد کرتے ہیں اور کبھی خضر کی شکل میں بھی جلوہ گر ہوتے ہیں۔[۱۰۶] کوئی شیطان جن جب کسی انسان میں داخل ہو جاتا ہے تو اسے نکالنے کے لیے قوارع قرآن کا استعمال کیا جاتا ہے، خاص طور پر آیۃ الکرسی اس سلسلے میں مجرّب ہے۔ سورۃ البقرہ کی آخری آیتیں بھی کچھ کم اثر انگیز نہیں۔ سورہ بقرہ جس گھر میں پڑھی جاتی ہے وہاں سے شیطان جن فرار ہو جاتا ہے۔[۱۰۷] ابن تیمیہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کام کے لیے دوسری آیتیں بھی بڑی مفید ہیں مثلاً افحسبتم انما خلقناکم .... الخ (۱۱۵:۲۳) کے بارے میں جیسا کہ حدیثوں میں بھی آیا ہے کہ اگر وہ پہاڑ پر بھی پڑھی جائے تو وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے۔

ابن تیمیہ کا تذکرہ ہم نے قدرے تفصیل سے اس لیے کیا ہے کہ اکتشافی اور اساطیری ذہن کی فیصلہ کن معرکہ آرائیوں کے آپ صرف شاہد ہی نہیں بلکہ آپ کی حیثیت توہمات کے خلاف ایک زبردست علمی اور عملی قائد کی بھی ہے۔ آج بھی وحی کے چشمۂ صافی سے راست اکتساب کے دعویداران کی تحریروں سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابن تیمیہ نے توہمات کے اس سیلاب پر بندھ باندھنے کی بھرپور کوشش کی لیکن افسوس کہ وہ بھی معاشرے میں شائع قبولِ عام اساطیری طرزِ فکر سے اپنا دامن نہ بچا سکے۔ جب شیخ الاسلام کی تحریریں اس خیال پر دلیلیں لاتی ہوں کہ مسلم جن نازک لمحات میں اہل ایمان کی مدد کو آسکتے ہیں، قرآن کی کسی خاص آیت کی تلاوت پہاڑوں کو اپنی جگہ سے ہٹنے پر مجبور کر سکتی ہے تو اس آسان نسخہ کو چھوڑ کر کسے پڑی تھی کہ وہ تسخیر و اکتشاف کا طویل راستہ اختیار کرتا۔ افسوس کہ جو لوگ کتاب وسنت کے احیاء کے لیے اٹھے تھے، ماحول کے سخت دباؤ کے تحت وہ اس حقیقت کا ادراک نہ کر سکے کہ قوارع القرآن کا راستہ دکھا کر انھوں نے قرآن مجید کو اس کے اصل فریضۂ منصبی سے معزول کر دیا ہے۔ قرآن کو قوارع کے طور پر پڑھا جانا گویا اس بات کا اعلان تھا کہ اب اکتشافی ذہن کی موت واقع ہو چکی ہے۔

مسلم معاشرہ جو اب بڑی حد تک اساطیری طرزِ فکر کے رحم وکرم پر تھا اس نے صورتِ حال کے تدارک کی جتنی کوشش کی ہمارے ملی زوال کا عمل تیز تر ہوتا گیا۔ وِفق اور نقوش ہماری دستگیری نہ کر

سکے اور نہ ہی قوارع القرآن کے نسخے ہمارے زوال پر بندھ باندھ سکے۔ اساطیری ذہن صورتِ حال کے ادراکِ واقعی اور علمی تحلیل و تجزیہ سے قاصر تھا۔ اس کے لیے یہ سمجھنا انتہائی مشکل تھا کہ ماضی میں ہمارا ملی کارواں آخر کیوں کر ایک سیلِ رواں سے عبارت تھا اور آج وہی قافلہ اگر سفرِ معکوس کا شکار ہے تو اس کی وجہ کیا ہے؟ اساطیری ذہن جو اپنی تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھنے کا عادی ہو چکا تھا اس کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ تاریخ پر تنقیدی یا تجزیاتی نگاہ ڈالتا یا پچھلی غلطیوں سے مستقبل کی منصوبہ بندی میں فائدہ اٹھاتا۔ اس نے اپنی پچھلی تاریخ پر جب بھی نگاہ ڈالی اسے تقدیس کے ہالے میں گھرا پایا۔ مثال کے طور پر خالد بن ولید کی عسکری فتوحات کے سلسلے میں یہ توجیہ قبولیتِ تامہ اختیار کر گئی کہ ان کی تمام کامیابیاں دراصل اس کلاہ کے سبب تھیں جس میں رسول اکرمؐ کا موئے مبارک رکھا تھا اور جسے ایک بار جب وہ جنگ میں اپنے ساتھ لے جانا بھول گئے تھے تو وہ دشمنوں میں گھر گئے اور صاف محسوس ہونے لگا گویا اب شکست قریب ہو۔ روایتوں کے مطابق جب ان کی اہلیہ ام تمیم نے وہ کلاہ انھیں جنگ میں پہنچا دی تو میدانِ جنگ کا نقشہ یکسر بدل گیا۔[۱۰۸] عباسی خلیفہ مسترشد باللہ کو جب سلجوقی سلطان مسعود کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد مراغہ لے جایا گیا تو خواص و عوام کے لیے یہ سمجھنا مشکل ہو گیا کہ آلِ رسولؐ ہونے کا دعویدار، زمین پر خدا کا نائب، آخر کیوں کر سلجوقیوں کے ہاتھوں شکست کھا سکتا ہے۔ لوگ نفسیاتی طور پر ایک قیامت کے منتظر تھے۔ دل و دماغ کی مسمومیت کا یہ عالم تھا کہ مختلف علاقوں سے زلزلوں کے جھٹکے، برق و رعد کی گرج کی افواہیں گشت کرتی رہتی تھیں۔[۱۰۹] عباسی خلیفہ اس چادر کو بہت سنبھال کر رکھتے تھے جس کے بارے میں یہ مشہور تھا کہ وہ کبھی آنحضرتؐ کے استعمال میں رہی تھی اور جسے معاویہؓ نے کعب بن زبیر سے خریدا تھا۔ کہا جاتا تھا کہ جو شخص اس چادر کو اوڑھے ہوگا اسے دنیا کی کوئی قوت گزند نہیں پہنچا سکتی۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مقتدر باللہ جب ترکوں کے ہاتھوں قتل ہوا تو یہی چادر اس کے جسم پر خون آلودہ پائی گئی۔[۱۱۰] صاحب فتح الباری نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ بخاری شریف کا پڑھنا دافع آفت و بلا ہے، اگر جہاز میں وہ ساتھ رہے تو جہاز غرق ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔ زوال کی صدیوں میں ختم بخاری کے ذریعے دشمنوں کی پیش قدمی روکنے کی بارہا کوششیں کی گئیں۔ کہا جاتا ہے کہ حبشہ اور مصر کی جنگ کے دوران جب مصر کو پے در پے شکست ہو رہی تھی خدیو کو مصیبت کی اس گھڑی میں ختم بخاری کے اہتمام کی سوجھی۔ علمائے ازہر ختم

بخاری کا اہتمام کرتے رہے لیکن دشمنوں کی پیش قدمیاں نہ رک سکیں۔ [۱۱۱] استعمار کی صدیوں میں جب عالمِ اسلام کے زیادہ تر حصّے دشمنوں کے کنٹرول میں چلے گئے، روسی، برطانوی، فرانسیسی، پرتگالی اور ولندیزی افواج عالمِ اسلام کے مختلف حصّوں پر قابض ہوگئیں تو مسلمانوں کی ایک قابل ذکر آبادی ازخود کچھ کرنے کے بجائے امام مہدی کی آمد کا انتظار کرتی رہی۔ بقول صاحبِ نفحاتِ مکّیہ مکہ مکرمہ میں تو بعض بزرگ اس انتظار میں پائے گئے کہ وہ عنقریب مقامِ مہدویت سے نوازے جائیں گے۔ ایک بزرگ نے تو یہ تک کہہ ڈالا کہ انھوں نے بذاتِ خود مستقبل کے مہدی کو خانۂ کعبہ میں نماز پڑھتے دیکھا ہے۔ [۱۱۲]

تاریخ ایک سیل رواں ہے جہاں مختلف فکری دائرے بیک وقت ایک دوسرے کے ساتھ چلتے، باہم متصادم ہوتے اور ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش میں پیہم رواں رہتے ہیں۔ دنیا متحارب اور متخالف نظریات کی آماجگاہ رہی ہے اور رہے گی۔ البتہ جب کوئی قوم من حیث الامۃ اکتشافی طرزِ فکر سے سرشار ہوتی ہے اور یہ طرزِ فکر اس کا مجموعی قومی مزاج بن جاتا ہے تو کائنات میں اس کی معنویت مشہور و معروف رہتی ہے اور جب وہی قوم اساطیری طرزِ فکر کے گنبد میں محبوس ہو جاتی ہے تو یہ گویا اس بات کا اعلان ہوتا ہے کہ اب اس کی دماغی موت واقع ہو چکی ہے۔ پھر کوئی مصنوعی کوشش خواہ وہ عسکری جدوجہد ہو یا ولولہ انگیز جوشِ خطابت یا قربانیوں کے زبردست مظاہر، یہ سب اس کے زوال پر بند نہیں باندھ سکتے۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ مسئلہ خلافت کے سلسلے میں اموی، عباسی اور آلِ بیت کو استحقاق فراہم کرنے والی حدیثوں کا کثرتِ تعداد اور اختلافِ طرق کے سبب احاطہ مشکل ہے۔ چونکہ یہ تمام حدیثیں سیاسی ضرورت کے تحت وجود میں آئی ہیں اس لیے قرآنی دائرۂ فکر میں ان کے تحلیل و تجزیہ سے حقیقت آشکار ہو جاتی ہے۔ ان روایتوں کے اندازِ بیان میں بھی ابتداء سے ہی ابہام کا عنصر پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بخاری میں مروی جابر بن سمرہ کی مشہور حدیث کو لیجئے جس میں رسولؐ اللہ سے منسوب ہے کہ آپؐ نے فرمایا: سمعت رسو ل الله صلى الله عليه و سلم يقول لا يزال الاسلام عزيزاً إلى اثنى عشر خليفة ثم قال كلمة لم افهمها فقلت لأبى ما قال فقال: كلهم من قريش۔ جیسا کہ یہ روایت بتاتی ہے راوی اصل بات سمجھنے سے قاصر رہا۔ وہ تو کہیے کہ اس کے والد نے اس کی مشکل یہ کہہ کر حل کر دی کہ آپؐ نے اس کے بعد كلهم من قريش فرمایا تھا۔ رہی اس قبیل کی حدیثیں جس میں رسولؐ اللہ سے اس قسم کے اقوال منسوب ہیں کہ منّا السفاح وان سفاح بنى هاشم (مسند الامام علی، ۱۳/ ۲۴۵) ابن عباس سے مروی یہ قول رسولؐ: منّا ثلاثه منا المنصور و منا السفاح ومنا المهدى اور اسی قبیل کی ایک دوسری روایت (منا القائم، فأماالقائم فتأتيه الخلافة لم يهرق فيها محجمة دم، وأمّاالمنصور فلا ترد له راية، وأمّا السفاح فهو يسفح المال والدم، وأمّا المهدى فيملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما) (معجم أحاديث المهدى ۱/۲۰۳، دلائل النبوة ۷/۴۵۵) اس حقیقت سے پردہ اٹھاتی ہے کہ یہ روایتیں خواہ کتنے ہی متداول مجموعوں میں پائی جاتی ہوں عقل و درایت کے معمولی معیار پر بھی پوری نہیں اترتیں۔ ذرا غور کیجئے جو رسول رحمۃ للعالمین کے منصب پر فائز ہو وہ یہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ السفاح مجھ سے ہیں، جو لوگوں کا مال ان سے چھین لے گا اور ان کا خون بہائے گا۔ ایسے لوگ تو اپنے اعمال غیر صالح کے سبب، خواہ رسولؐ اللہ سے ان کا نسبی تعلق ہی کیوں نہ ہو، کچھ بھی علاقہ نہیں رکھتے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح (ھود:۴۶)

۲۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالملک بن مراوان نے اپنے عہد خلافت میں اہلِ شام کو سفرِ حج سے روک دیا تھا۔ انھیں اندیشہ تھا کہ ابن زبیر جن کی اُس وقت مکہ پر حکومت تھی شامی زائرین کو اپنی بیعت پر آمادہ نہ کرلیں۔ لیکن حج جیسے فریضے پر پابندی سے عمومی بے چینی پھیل گئی۔ اس موقع پر شہاب زہری کی زبانی یہ حدیث سامنے لائی گئی لا تشد الرحال الا الی ثلاثہ مساجد المسجد الحرام و مسجدی و مسجد بیت المقدس۔ عبدالملک نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے بیت المقدس کو خانۂ کعبہ کا قائم مقام قرار دیا اور اس چٹان پر ایک قُبہ بنوادیا جس کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس پر قدم رکھ کر رسولؐ اللہ بلند آسمانوں میں سفرِ معراج پر تشریف لے گئے تھے۔ اس طرح اہلِ شام کو خود اپنے ہی وطن میں حج وطواف کی سہولت حاصل ہوگئی (یعقوبی ۲/۲۶۱)

۳۔ علوم نبوت کے وارثین کی حیثیت سے علماء کی سماجی حیثیت رفتہ رفتہ اتنی مستحکم ہوگئی کہ ان کی ذات اور ان کا حلقۂ اثر متبادل سیاسی قوت کا علامیہ بن گیا۔ حکمرانِ وقت کے لیے ان کو نظر انداز کرنا یا ان کی ناراضگی مول لینا ممکن نہ رہا۔ لہٰذا غاصب حکمرانوں نے طبقۂ علماء کو داد دہش اور مالی اعانتوں کے ذریعے آرام کرنے کا سلسلہ جاری رکھا۔ علماء ومحدثین کا ایک بڑا حلقہ نظامِ وقت کی فیاضانہ داد ودہش سے متمتع ہونا اپنا حق سمجھتا۔ مثال کے طور پر امام مالک بن انس ریاستی عطیات قبول کرنے میں کچھ مضائقہ نہ سمجھتے۔ ان کا موقف تھا کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے پھر علماء سے زیادہ، جو درس وارشاد کے کاموں میں مصروف ہیں اس مال کا حقدار اور کون ہو سکتا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق امام مالک نے موطا کی تالیف خلیفہ منصور کی تحریک پر ہی کی تھی جس نے ان کی خدمت میں ہزاروں اشرفیاں پیش کی تھیں۔ منصور نے انھیں خطاب کرتے ہوئے کہا تھا: یا ابا عبدالله انه لم یبق علی وجه الارض اعلم منی و منك وانی قد شغلتنی الخلافة فضع انت للناس کتاباً ینتفعون به (تاریخ ابن خلدون، ۱/۱۱۷، سیر الذھبی، ۸/۱۱۱) ان علماء میں وہ اصحاب اہل بیت بھی تھے جو رسولؐ اللہ سے اپنے نسبی تعلق کی وجہ سے خصوصی امتیاز کے حامل سمجھے جاتے تھے۔ اس پر ان کا وارثِ علوم نبوت ہونا مستزاد تھا۔ مثلاً جعفر صادق کو لیجئے جن کی حیثیت اہل علم کے علاوہ ہاشمی ہونے کی وجہ سے خصوصی اہمیت کی حامل تھی اور جو اس نسبت کے حوالے سے بیت المال سے اپنا حصّہ وصول کرتے تھے۔ اسی طرح امام شافعی بنی المطلب ہونے کی حیثیت سے مال غنیمت سے اپنا حصّہ پاتے تھے۔ (محولہ الاسلام بین العلماء والحکام لعبدالعزیز بدری، مدینہ منورہ، ۱۹۶۵ء)

۴۔ عہد رسول سے مسلمانوں کا قلبی تعلق فطری تھا لیکن ہوا یہ کہ اس عہد سے زمانی قربت کو بھی وجہ تقدیس قرار دے لیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پہلی نسل کے مسلمان اگر اس اعتبار سے ممتاز تھے کہ انھوں نے آپ کا زمانہ دیکھا تھا

تو دوسری نسل کے مسلمانوں کو محض اس اعتبار سے امتیاز حاصل ہو گیا کہ انھوں نے ان آنکھوں کو دیکھا تھا جو آنکھیں عہد رسول کی شاہد رہی تھیں۔ حالانکہ محمد الرسول الله والذین معه کا اطلاق اس چھوٹے سے گروہ پر ہونا چاہیے تھا جسے آپ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا ہو۔ پھر ان اصحاب رسول میں بھی قرآن نے بعضوں کو السابقون الاولون کا امتیاز عطا کیا تھا۔ البتہ جن لوگوں نے ایام رسول کی رمانویت کی تبلیغ وتشہیر کی وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ عہد رسول میں مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد جو بعد الفتح اسلام میں داخل ہوئی تھی اس کا اسلام سیاسی مصالح کا رہین منت تھا۔ انھیں نہ تو رسول اللہ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا اور نہ ہی وہ محمد الرسول الله والذین معه کے مخاطب قرار دیئے جا سکتے ہیں: ﴿لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح و قتل ﴾۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ آنے والے دنوں میں عہد رسول سے ان کی یہ زمانی قربت بھی ان کے لیے اعتبار و تقدس کا حوالہ بن گئی۔

۵۔ ملاحظہ ہو امام شافعی کا سفرنامہ جوان کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے روایت کیا ہے، ابن حجہ، ثمرات الاوراق، تصحیح وتعلیق محمد ابوالفضل ابراہیم، مکتبہ الخانجی ۱۹۷۱ء

۶۔ احمد شلبی، ہسٹری آف مسلم ایجوکیشن، بیروت ۱۹۵۴ء، ص ۲۲۔

۷۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۴۰۔

۸۔ نظامیہ بغداد کی غیر معمولی شہرت کے سبب یہ تاثر عام ہے کہ شاید سنّی دنیا میں اسلام کے ایک فکری اور علمی قلعہ کی تعمیر کی یہ پہلی کوشش ہو۔ ذہبی جیسے تذکرہ نگاروں نے بھی اس تاثر کو عام کرنے میں اہم رول انجام دیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ نظامیہ بغداد کی حیثیت اس سلسلے کے پہلے پتھر کی نہیں بلکہ اس کے منتہیٰ و معراج کی ہے۔ نظامیہ بغداد کا قیام گویا اس بات کا اشارہ تھا کہ سنّی اسلام کے مبلغوں اور داعیوں کے لیے باقاعدہ ایک علمی دبستان کی حیثیت سے آنے والے دنوں میں بھی مدرسہ کی حیثیت باقی رہے گی جس کے بغیر اسلام کی تشریح وتعبیر کو عوامی مقبولیت اور استناد فراہم کرنا ممکن نہ ہوگا۔ نظام الملک نے علماء کے اس ادارے کو ریاستی مشنری کے حصّے کے طور پر استعمال کیا۔ نظامیہ مدرسے جو ملک کے مختلف اطراف میں اسی عہد میں قائم ہوئے سنّی اسلام کی ایک ریاستی تعبیر کی کوشش تھے ورنہ غیر منظّم اور نامحسوس طریقے سے یہ عمل تو پہلے سے جاری تھا۔ خود نظام الملک نے الپ ارسلان کے دور ۴۵۰-۴۵۵ھ میں نظامیہ بغداد کے قیام سے پہلے نیشاپور میں ایک نظامیہ مدرسے کی بنیاد رکھی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ امام جوینی کی جب ۴۷۸ھ میں موت ہوئی تو اس وقت نظامیہ

نیشا پور کی سربراہی پر انھیں تیس سال کی مدت بیت چکی تھی۔ بغداد اور نیشا پور کے علاوہ نظام الملک نے بلخ، ہرات، بصرہ، مرو، آمول، موصل اور طبرستان میں بھی نظامیہ مدرسے قائم کئے تھے۔ سبکی کہتے ہیں کہ عراق اور خراسان کے تقریباً ہر قابل ذکر شہر میں نظامیہ مدرسوں کی کوئی شاخ قائم تھی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نظامیہ مدرسوں کا یہ سلسلہ دراصل رائے عامہ کو کنٹرول کرنے اور دل و دماغ کو قابو میں کئے رکھنے کی ایک سوچی سمجھی حکمت عملی تھی ورنہ سنّی اسلام کے قلعوں کی حیثیت سے جیسا کہ ہم نے عرض کیا علوم شرعی کے مراکز کے قیام کا سلسلہ کم از کم تین چار نسلوں سے چل رہا تھا مثال کے طور پر بیہقیہ مدرسے کو لیجئے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا قیام اس وقت ہوا جب نظام الملک (۴۱۰ھ) پیدا بھی نہ ہوئے تھے (تاریخ بیہق)۔ اس قبیل کی ایک دوسری مثال خود نیشا پور میں سعیدی کا معروف مدرسہ ہے جسے ۳۹۰ھ میں امیر نصر ابن سبکتگین نے قائم کیا تھا۔ سبکی کہتے ہیں کہ غالباً نظام الملک وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ان مدرسوں میں طلباء کے لیے با قاعدہ وظیفہ مقرر کیا۔ (سبکی، طبقاتِ شافعیہ الکبریٰ، قاہرہ ۱۹۶۴ء ۴/۳۱۴)۔ دیکھا جائے تو نظام الملک کا یہ قدم بڑی حد تک خلفائے فاطمیین کے اس اقدام کے مشابہ نظر آتا ہے جنھوں نے فاطمی داعیوں کے لیے جامع ازہر کے نام سے ریاستی سرپرستی میں اس خیال سے ایک فکری قلعہ قائم کیا کہ یہ ریاست کی اسلامی تعبیر پر رائے عامہ ہموار کرسکیں اور اس طرح ریاست کی نظری بنیادوں کو استحکام نصیب ہو۔

۹۔ ماوردی، الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ، ۱۹۷۳ء، ص ۳۰۔

۱۰۔ ماوردی ایک ایسے عہد میں سانس لے رہے تھے جہاں اسلامی ریاست مسلسل روبہ زوال تھی۔ مختلف علاقوں میں مقامی امراء اور قبائلی سرداروں نے بزورِ بازو اپنی حکمرانی کا اعلان کر رکھا تھا۔ ایک کمزور خلیفہ کے لیے جس کا دائرۂ اثر قصر خلافت تک سکڑ کر رہ گیا ہو اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ تھا کہ وہ ان مقامی حکمرانوں کو اپنا نمائندہ تسلیم کرلے۔ اس صورتِ حال نے سیاسی نظام کے مستقبل کے سلسلے میں زبردست مایوسی کی کیفیت پیدا کردی تھی۔ ماوردی شاید صورتحال کی نزاکت کو سمجھتے تھے انھیں اس بات کا اندازہ تھا کہ اصلاحِ احوال کی کوئی کوشش خلیفۂ وقت کے بس سے باہر ہے سو انھوں نے نظری طور پر اس مسئلہ کا حل یہ نکالا کہ امارت الاستیلاء یعنی امارت بزورِ قبضہ کو تفویض امارت کے ایک اصولی طریقے کے طور پر قبول کرلیا۔ بقول ماوردی گورنر یا سلطان جن کی حیثیت نائبینِ خلیفہ کی ہوتی ہے دو طرح سے بنائے جاسکتے ہیں۔ یا تو انھیں نامزد کیا جائے یا انھوں نے از خود بزورِ بازو اپنے آپ کو اس

منصب پر فائز کرلیا ہو۔ آلِ بویہ، آلِ سلجوق اور غزنوی حکمرانوں کا تعلق اسی دوسری قسم سے تھا۔ (ماوردی، الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ، ۱۹۷۳ء، ص ۴۷)

۱۱۔ تغرل بیگ نے حنفی علماء کو جن بڑے عہدوں پر مامور کیا ان میں علی بن عبید اللہ الخاطبی کا نام تاریخی مصادر میں خاصا نمایاں ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ خاطبی اسفہان کے قاضی القضاۃ بنائے گئے جو روایتی طور پر شافعیوں کا شہر سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح رَے میں ایک نئی حنفی مسجد کا قیام اور وہاں حنفی قاضی جن کا تعلق نیشا پور کے مشہور سعیدی خاندان سے تھا گویا اس بات کا واضح اشارہ تھا کہ سلجوقی حکمراں شافعیوں کے قیمت پر حنفیت کے فروغ کا کام انجام دے رہے ہیں۔

(Madelung, Wiffred, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, London, Variorum, 1985, p.30.)

سلجوقی حکمرانوں کے عہد میں شافعیوں کے روایتی گڑھ میں علمائے احناف کی یورش جاری رہی۔ نظام الملک کے پراسرار قتل کے بعد تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ گویا عین حکومت کی سرپرستی میں شافعیوں کا خون حلال کرلیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان محمد بن ملک شاہ نے اصفہان کی جامع مسجد پر حملہ کے لیے باقاعدہ فوج کا ایک دستہ بھیج دیا جس کے بارے میں خیال تھا کہ وہ شافعیوں کا گڑھ ہے۔ اصفہان اور ہمدان کی جامع مسجدوں میں حنفی امام متعین کئے گئے اور اس طرح شافعیوں کی تذلیل کے لیے کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیا گیا۔ آگے چل کر اس مسلکی لڑائی نے باقاعدہ خانہ جنگی کی شکل اختیار کر لی جو بالآخر علماء اور ان کے سرپرستوں کی مکمل تباہی پر منتج ہوا جسے تاریخی مصادر میں سقوطِ بغداد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ (نور اللہ کسائی، مدارس نظامیہ و تطہیراتِ علمی، تہران، امیر کبیر، ۱۳۶۳ھ، ص ۱۴)

۱۲۔ سلجوقی حکومت نے اپنے حامیوں کو نوازنے کا ایک طریقہ یہ نکالا تھا کہ وہ انھیں زمینوں کے قطعات اور بعض اوقات بڑے بڑے علاقے وقف میں دے دیا کرتے تھے۔ بسا اوقات یہ زمینیں اپنے اصل مالکوں سے ان کی مرضی کے خلاف حاصل کی جاتیں۔ سلطان کی اس نگاہِ خاص سے مدارس اور خانقاہوں کو بڑی بڑی اوقاف حاصل ہوگئی تھیں۔ دوسری طرف مقامی امیروں نے بھی اس نئے قانون کا سہارا لے کر کمزوروں کی زمینیں غصب کر لی تھیں۔ صورتحال کی نزاکت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ نظامیہ بغداد کی سربراہی کے لیے جب ابواسحٰق شیرازی کو پیشکش کی گئی تو انھوں

نے یہ کہہ کر معذرت کر لی کہ انھیں یہ شبہ تھا کہ اس مدرسے کی تعمیر میں جو زمین اور ساز وسامان استعمال ہوا ہے اسے جائز طریقے سے حاصل نہیں کیا گیا تھا۔ گوکہ کچھ دنوں بعد نظام الملک کے اطمنان دلانے پر انھوں نے مدرسۂ نظامیہ کی سربراہی قبول کر لی لیکن مدرسہ میں نماز پڑھنے سے احتراز کرتے رہے اس لیے کہ شافعی فقہ کے مطابق کسی ایسی جگہ نماز نہیں ہوسکتی جسے غاصبانہ طریقے سے حاصل کیا گیا ہو۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابن خلکان، وفیات الاعیان، بیروت، ۱۹۷۷ء، ج ا، ص ۴۱۴۔

۱۳۔ غزالی نے اپنے ایک فتویٰ میں اس صورت حال پر سخت کرب واضطراب کا اظہار کیا کہ خانقاہیں جنھیں قناعت کا مظہر ہونا چاہیے ان سلاطین کے عطیات پر پھل پھول رہی ہیں جنھوں نے حرام طریقوں سے دولت جمع کی ہے۔ بقول غزالی ایسا شخص جو اس طرح کے حرام اوقاف سے گذر بسر کرتا ہو صوفی کہلائے جانے کا مستحق نہیں ہے۔

(نصر اللہ پورجوادی، دو مجدد: پژوہشهایی دربارہ محمد غزالی و فخر رازی، دربارۂ اموالِ خانقاہ، تہران ۱۳۸۱ھ، ص ص ۹۱-۸۷)

۱۴۔ تیسری چوتھی صدی میں زہّاد کے دائروں اور زاویواں کا تذکرہ تاریخی مصادر میں کثرت سے ملتا ہے البتہ چوتھی صدی کے اخیر اور پانچویں صدی میں صوفیوں کی خانقاہ تعلیم وتربیت کے شخصی دبستانوں کی حیثیت سے سامنے آتی ہے۔ سلجوقی عہد میں مدارس کی طرح خانقاہیں بھی عطیات اور اوقاف سے نوازی جانے لگی تھیں۔ زکریا قزوینی نے اپنی کتاب آثار البلاد (۶۶۱ھ) میں ابوسعید ابی الخیر کو خانقاہ کے بانی کے طور پر پیش کیا ہے لیکن دوسرے تاریخی مصادر سے اس خیال کی تصدیق نہیں ہوتی۔ اسرار التوحید جو ابوسعید کے ملفوظات پر مشتمل ہے اس میں ابوعبدالرحمٰن السلمی (متوفی ۴۱۲ھ)، عبداللہ باکو (متوفی ۴۲۰ھ)، امام قشیری (متوفی ۴۶۵ھ) کے خانقاہوں کی زیارت کا تذکرہ موجود ہے جس سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ پانچویں صدی کی ابتداء سے زہّاد کے حلقے باقاعدہ اداروں میں متشکّل ہونے لگے تھے۔ ملاحظہ ہو۔ زکریا قزوینی، آثار البلاد اور ابن منور، اسرار التوحید۔

۱۵۔ مثال کے طور پر ابوسعد الاستر بادی (متوفی ۴۴۰ھ) کو لیجئے جو ایک متبحر شافعی عالم کے علاوہ صوفی کی حیثیت سے بھی معروف ہیں، انھوں نے مدارس قائم کئے۔ کچھ یہی معاملہ ابوسعد الکرکوشی (متوفی ۴۰۴ھ) کا بھی ہے جنھوں نے بیک وقت مدرسہ بھی قائم کیا اور خانقاہ کی بنیاد بھی رکھی (السبکی،

طبقات الشافعیہ، ۲۹۳/۴)، ابوعلی دقاق (متوفی ۱۰۱۵ء) اور ابوالقاسم قشیری نے ۳۹۱ھ میں مدرسہ قشیریہ کی بنیاد رکھی۔ خود غزالی کے آخری ایام میں ان کا تعلق مدرسہ اور خانقاہ دونوں سے تھا۔

۱۶۔ کہا جاتا ہے کہ خواجہ ابوعلی فرمادی (متوفی ۴۸۲ھ) طلب علم کی خاطر سراجان مدرسے میں داخل ہوگئے تھے اسی دوران ان کی ملاقات شیخ ابوسعید ابی الخیر سے ہوگئی جن کی محبت بالآخر انھیں مدرسے سے خانقاہ میں کھینچ لائی۔ ملاحظہ ہو۔ ابن منور، اسرار التوحید، ۱۱۹/۱۔

۱۷۔ ماوردی کے امارۃ الاستیلاء کی طرح جو بزور باز وقائم ہو جاتا ہے غزالی نے الاقتصاد فی الاعتقاد میں تفویض کی اصطلاح استعمال کی۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ خلیفہ اپنے نائبین یا گورنروں کو اختیارات تفویض کرے لیکن عملی صورتِ حال یہ تھی کہ سلجوقی حکمراں خلیفہ کے تفویض کردہ اختیارات کے محتاج نہیں تھے۔ اس کے برعکس ان کی عسکری قوت سے خلافت کا علامتی ادارہ قائم تھا۔ ان کی تلواریں خلیفہ کو قوت بخشتیں جس کے جواب میں خلیفہ انھیں اندازِ بے بسی سے ولایۃ عطا کرنے پر مجبور تھا۔ گویا سلطان وہ نہ تھا جسے خلیفہ انھیں نامزد کرے بلکہ جس کا اقتدار بزورِ باز وقائم ہو جائے اور پھر اس کے فرامین مختلف بلاد وامصار میں نافذ ہونے لگیں۔ گو کہ یہ صورتِ حال تکلیف دہ تھی، غزالی کے نزدیک اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا: الولایۃ نافذۃ للسلاطین فی اقطار البلاد المبایعۃ للخلیفۃ۔ (احیاء العلوم، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ج۲، ص۱۱۶۔)

۱۸۔ دوبیتی یا مسدّس کے شاعر بابا طاہر عریاں عوامی مقبولیت کے حامل ان شعراء میں ہیں جن کے اشعار زبانِ زدِ عام ہونے کی وجہ سے کسی فردِ واحد کی میراث نہیں رہ جاتے۔ بابا طاہر کی مسدّس میں مختلف نا معلوم شاعروں کی کاوشیں بھی گزرتے وقتوں کے ساتھ شامل ہوگئی ہیں۔ ہمارے لیے وثوق کے ساتھ یہ کہنا نہایت مشکل ہے کہ بابا طاہر خضر کے مانند کوئی اساطیری کردار ہے یا کوئی واقعی تاریخی شخصیت۔ بعضے کہتے ہیں کہ ان کا زمانہ دیلمی عہد ہے جیسا کہ مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان ہدایت کا خیال ہے۔ کوئی انھیں عین القضاۃ ہمدانی (متوفی ۵۲۶ھ) کا ہم عصر بتاتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ وہ ناصر الدین طوسی کے زمانے میں موجود تھے۔ ان تاریخی بیانات سے قطع نظر ہمارے لیے اہم بات یہ ہے کہ عہد عباسی کے مسلم معاشرے میں جب اضمحلال خلافت کے سبب سلطانی کا ظہور ہوا اور حکمرانوں کے لیے اپنے سیاسی استحقاق پر دلیل لانا ممکن نہ رہا اس وقت متصوفین کے حلقے نے اس خلا کو پُر کیا۔ جس امر پر کتاب وسنت سے دلیل قائم نہ ہوتی تھی صوفی شیخ کی برکتیں اس پر اپنی

برکتوں کی مہر تصویب ثبت کر دیا کرتی تھی۔ اس نئے آسمانی طائفہ کا تقدس وحی ربّانی سے کچھ کم نہ تھا کہ صوفی شیخ چشم زدن میں آسمان سے نازل ہوتا، پہاڑوں کی بلندیوں پر نظر آتا، حکمرانوں کو پروانۂ حکمرانی عطا کرتا اور آناً فاناً ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو جاتا۔ خضر پہاڑ پر صوفیاء کے ظہور کے قصّے اور برکتوں کی تقسیم کی کہانیاں عوام الناس کو اس امر کا یقین دلاتیں کہ ترک سلجوقوں کی سیفِ بے نیام کو مشیتِ ایزدی کی تائید حاصل ہے۔

۱۹۔ محمد بن علی راوندی، راحت الصدور، مرتب محمد اقبال، لندن، ۱۹۲۱ص ۹۸، ۹۹۔

۲۰۔ ابن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابو سعید، تہران، ۱۹۹۷ء، ۱۵۶/۱۔

۲۱۔ ماوردی کا امارۃ الاستیلاء فاطمی اور اندلس کی اموی حکومتوں کے جواز پر کوئی واضح دلیل تو قائم نہ کر سکا البتہ مختلف بلاد و امصار میں امراء و سلطان کی بغاوتوں کو بڑی حد تک نظام خلافت کا قانونی توسیعہ سمجھا جانے لگا۔ شارح کو اس بات کا اطمنان تھا کہ ان خود مختار ریاستوں کو، بجبوری ہی سہی، حق تنفیذی عطا کرنے کے بعد وہ ریاستیں دائرۂ خلافت کا حصّہ بن گئی ہیں جہاں شرعی قوانینِ حدود کا نفاذ جاری ہے اور قاضی شرعی ہدایات کے مطابق فیصلہ کر رہے ہیں۔

اپنے پیشرو کے مقابلے میں جوینی کو ایک نئی صورتِ حال کا سامنا تھا۔ خلیفہ کا وجود تو پہلے بھی علامتی تھا اب سلطان الپ ارسلان کی موت (۴۶۵ھ) کے بعد سلطانی بھی مضمحل ہو گئی تھی۔ غیاث الامم میں جوینی نے روایتی طرزِ فکر کے برعکس جہاں خلیفہ کا قرشی ہونا لازم سمجھا جاتا تھا، اس خیال کی وکالت کی کہ سلطان اور خلیفہ کے اضمحلال کی اس نازک صورتحال میں مناسب یہ ہے کہ اسلام کی مدافعت کی خاطر نظام الملک خود منصب امامت پر قابض ہو جائیں۔ جوینی کے نزدیک امامت کے لیے قرشی نژاد ہونے سے کہیں زیادہ اہم یہ تھا کہ اس شخص کے اندر اصابت واستقلال کی صفت پائی جاتی ہو اور یہ صلاحیت بدرجۂ اتم نظام الملک میں موجود تھی۔

غزالی نے شرط امامت کے لیے الائمہ من القریش کی روایت کو پوری طرح نظر انداز نہیں کیا البتہ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ مسلمانوں میں امامت کے سلسلے میں جو تصور پایا جاتا ہے ان کی بیشتر بنیادیں ظن پر قائم ہیں نص قطعی پر نہیں اور اس لیے اس بارے میں ازسرِ نو غور وفکر کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ فضائح الباطنیہ میں غزالی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ امام کا قرشی ہونا ایک امر واقعہ ہے نہ یہ کہ امر منصوص۔ مگر اس کے باوجود وہ کسی غاصب کو کرسئ خلافت پر اس وقت تک

برداشت نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کا قرشی نژاد ہونا ثابت نہ ہو۔

آگے چل کر جب سلجوقی سلطنت کو زوال آ گیا اور خلیفہ الناصر (۵۷۵ھ-۶۲۲ھ) نے اپنے اختیار کی بحالی کی کوششیں تیز تر کر دیں اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ ایک بار پھر ایک با اختیار خلیفہ اس ادارے کا کھویا ہوا اعتبار بحال کر دے گا تو اس عہد کے ایک بڑے عالم عمر سہروردی نے خلیفہ کو ظلِّ الٰہی ثابت کرنے پر اپنی ساری طلاقتِ لسانی صرف کر دی۔ بقول سہروردی: خلیفہ ناصر کی حیثیت خدا اور انسانوں کے مابین ایک واسطہ کی تھی۔ خدا نے خلیفہ کو انسانوں کی رہنمائی کے لیے زمین پر اپنا نمائندہ بنایا ہے اور اسے اس روحانی مرتبے پر فائز کیا ہے جہاں کوئی بڑے سے بڑا صوفی بھی نہیں پہنچ سکتا۔ ہمارے شارحین کے لیے بدلتی صورتحال میں تعبیریں جس طرح متغیر رہیں اس نے اسلام کے حقیقی (normative) قالب کو متشکل ہونے کا امکان بڑی حد تک ختم کر دیا۔ کسی نے خلیفۂ محصور کے وجود کو قابل قبول جانا تو کسی نے خلیفۂ غیر مجتہد کی معطّلی کو وقت کا تقاضہ گردانا۔ کسی کی نگاہیں قرشی نژادی میں الجھ کر رہ گئیں اور کسی نے خلیفہ کو تقدیس کا وہ قالب عطا کیا کہ وہ زمین پر مامور من اللہ خدا کا نمائندہ بتایا گیا۔

۲۲۔ الکاسانی حاکم قونیہ ارسلان کی طرف سے سلطان نور الدین محمود کے دربار میں اس وقت سفارت کے لیے بھیجے گئے جب سلطان نے حکومت قونیہ کے خلاف سخت موقف اختیار کیا۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان نور الدین علماء کا بے حد قدر داں تھا۔ کاسانی کی علمی شہرت کے سبب دربارِ حلب میں ان کی آمد اس حد تک کامیاب رہی کہ سلطان نے انھیں حلب میں ہی سکونت اختیار کرنے کی پیشکش کی اور انھیں مدرسہ الحلویہ کی ذمہ داری سپرد کر دی۔ اسی طرح خلیفۂ وقت کے سفیر کی حیثیت سے ماوردی کو ۱۰۴۲ء اور ۱۰۴۳ء میں سفارت کاری کے لیے شمالی ایران میں غزنوی غاصبوں کی طرف بھیجے جانے کا واقعہ بھی تاریخی مصادر میں معروف ہے۔ (سامی الدھان، حواشی تاریخ حلب، ۲: ۲۹۵، ج ۶، بحوالۂ کنوز الذہب) (محولہ الکاسانی، بدائع والصنائع، مترجم محمد الحسن عارف، ج اول، ص ۴۳)

۲۳۔ ابتدائے عہد میں مساجد شرعی اور غیر شرعی ہر قسم کے علوم کی درسگاہ تھی۔ بیک وقت مسجدوں میں درس و تدریس کے کئی حلقے قائم ہوتے۔ کہیں شعر و ادب پر گفتگو ہوتی تو کہیں روایات و آثار کا بیان ہوتا اور کہیں تفسیر و تاویل کا سلسلہ چلتا۔ ایک حلقہ کے شارکین، جب جی چاہتا دوسرے حلقے میں جا بیٹھتے۔ واصل بن عطا جنھوں نے حسن بصری کا حلقہ چھوڑ کر خود اپنا حلقہ قائم کر لیا تھا اس کی بابت تاریخی

مصادر میں خاصی تفصیلات پائی جاتی ہیں۔ مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، جیسے شہروں میں جو لوگ اہل علم کی حیثیت سے معروف تھے ان کی شہرت مسجدوں میں ان کے قائم کردہ تعلیمی حلقوں کی رہینِ منت تھی۔ آگے چل کر فقہاء کی مجلس مالکی، حنفی، شافعی جیسے ناموں سے ان ہی مسجدوں میں وجود میں آئیں۔ عہدِ عباسی کی ابتدائی صدیوں تک مسجد کو دانش گاہ کی حیثیت حاصل رہی۔ الکُمیت اور حماد راویہ اگر کوفہ کی مسجد میں اپنے ادبی حلقوں کے لیے معروف تھے تو ادھر بغداد میں دربارِ ہارون رشید کا معروف شاعر ابوالعتاہیہ بھی مسجد میں ہی اپنے ادبی شائقین کی تسکین کرتا تھا۔

۲۴۔ محولہ عبدالوحید خان، ص ۵۳۳۔

۲۵۔ آٹھویں صدی ہجری میں ابن بطوطہ کو بچشم خود مدرسہ مستنصریہ دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ وہ اس منظر سے بہت محظوظ ہوئے کہ مدرس عمامہ باندھے ہوئے سیاہ لباس پہن کر بیٹھا ہے جس سے ایک خاص وقار اور تمکنت نمایاں ہے۔ (رحلہ ابن بطوطہ، ج ۱ ص ۱۶۷)

۲۶۔ ابن سعد ۷/۱۲۰۔

۲۷۔ محولہ شبلی، الغزالی، ص ۱۵

۲۸۔ محولہ عبدالوحید خاں، ص ۵۰۷

۲۹۔ محولہ شبلی، علم کلام، ص ۶۸۔

۳۰۔ الیافعی، ج ۳، ص ۱۲۶۔

۳۱۔ امام الحرمین جن کی سماجی اور سیاسی توقیر کا تذکرہ ہمیں مبہوت کر دیتا ہے۔ ایسا بھی نہیں کہ علم ان پر ختم ہو گیا تھا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان حضرات کو علمی اسلوب اور تحقیق وتنقید سے واقفیت کم ہی تھی ہاں نزاعی معاملات کی گرد اٹھانے میں انھیں یدطولیٰ ضرور حاصل تھا۔ اپنے مخالفین کے لیے ان حضرات کے دلوں میں جگہ بہت کم تھی لہٰذا جب ان کے خلاف ان کی زبان کھلتی یا ان کا قلم اٹھتا تو انھیں اس بات کا خیال کم ہی رہتا کہ وہ ایک عظیم دین کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر امام الحرمین کی کتاب مغیث الخلق کو لیجئے جس میں انھوں نے ابوحنیفہ کے نقطۂ نظر کا محاکمہ کیا ہے۔ بقول مصنف امام ابوحنیفہ کے ساقط الاعتبار ہونے کی پہلی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ ابوحنیفہ نبطی النسل تھے۔ ایک غیر معروف عجمی خاندان کا فرد بھلا علمی طور پر کیسے معتبر ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کتاب میں بعض ایسی فحش تاریخی غلطیاں ہیں جو امام الحرمین کے علمی مرتبے پر سوالیہ نشان لگانے کے لیے

کافی ہیں۔ایک مثال ملاحظہ کیجئے: لکھتے ہیں کہ ہارون رشید کے دربار میں جب امام شافعی کو دعوت دی گئی تو ان کے غیر معمولی اعزاز و اکرام پر قاضی ابو یوسف اور محمد بن حسن الشیبانی جو وہاں پہلے سے موجود تھے حسد میں جلنے لگے۔ حالانکہ تاریخی اعتبار سے شافعی کی بغداد آمد سے پہلے ہی قاضی ابو یوسف کا انتقال ثابت ہے۔اسی پر بس نہیں امام الحرمین نے اس کتاب میں ان بازاری قصوں کو نقل کرنا بھی مناسب جانا ہے جن سے ان کے مسلک کی معمولی تائید ہوتی ہو۔مثلاً یہ جو کہا جاتا ہے کہ محمود غزنوی کے دربار میں قفال نے حنفیوں کی نماز کچھ اس طرح ادا کی کہ انھوں نے کتے کی کھال اوڑھی، جسم پر غلاظت لپیٹی، نبیذ سے وضو کیا۔ فارسی میں تکبیر کہتے ہوئے ''دو برگگ سبز'' بولے، سجدے کے نام پر دو ٹھوکریں لگائیں، تشہد کے بعد بصوت عالی قصداً ریاح خارج کی اور پھر سلام پھیرے بغیر سلطان سے گویا ہوئے کہ حضور لیجئے حنفیوں کی مسنون نماز ادا ہوگئی۔اس قسم کے واقعات سے مخالف مسلک کی تضعیف ہوتی ہو یا نہ ہو البتہ امام الحرمین کہلانے والے شخص کی علمی حقیقت ضرور عیاں ہو جاتی ہے۔

اب آیئے ان کے شاگرد رشید حجۃ الاسلام امام غزالی کے غیر علمی اور اساطیری طرز فکر کا بھی کچھ بیان ہو جائے۔جن کی مشہور زمانہ کتاب احیاء العلوم کا حال یہ ہے کہ وہ بے سروپا روایتوں، قصے کہانیوں اور ضعیف حدیثوں سے پٹی پڑی ہے۔قوت القلوب میں ابوطالب مکی نے جو بے سروپا روایتیں نقل کر دیں انھیں غزالی نے کسی تحقیق و تجزیے کے بغیر اپنی کتاب میں جگہ دے دی۔ بقول ابن جوزی، جیسا کہ انہوں نے ابوطالب مکی کے بارے میں لکھا ہے:"صنف کتاباً سماہ قوۃ القلوب وذکر فیہ احادیث لااصل لھا۔"

غزالی کے غیر علمی منہجِ تصنیف کا اندازہ صرف اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے جو انھوں نے عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں لکھا ہے۔ بقول غزالی عمر بن عبدالعزیز جو اموی خلفاء میں اپنے زہد و تقویٰ کے سبب غیر معمولی شان کے حامل تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کی پیدائش میں ایک اہل دل کی تبرکات کا دخل تھا واقعہ یوں ہے جیسا کہ غزالی نے لکھا ہے کہ سلیمان بن عبدالملک نے اپنے عہد کے ایک مشہور اہل سلوک ابوحازم سے ان کی افطاری کا بچا کھچا مانگ لیا تھا پھر سلیمان نے مسلسل تین دن کے روزے رکھنے کے بعد ان ہی بزرگ کے افطار سے روزہ کھولا اور تب اپنی بیوی سے ہمبستر ہوئے جس سے عبدالعزیز یعنی عمر بن عبدالعزیز کے والد پیدا ہوئے۔اسلامی تاریخ کا ایک معمولی طالب

علم بھی اس بات سے واقف ہے کہ عمر بن عبدالعزیز سلیمان بن عبدالملک کے پوتے نہیں تھے پھر جو لوگ مستظھری میں غزالی کے اس بے اصل قصے کو پڑھتے ہیں وہ حجۃ الاسلام کے معیارِ تحقیق و تجزے کے بارے میں آخر کیا رائے قائم کر سکتے ہیں۔

۳۲۔ علامہ الکوثری الحنفی نے بھی اپنی کتاب احقاق الحق بابطال الباطل فی مغیث الخلق میں کچھ اسی قسم کے خیال کا اظہار کیا ہے۔

۳۳۔ ذوالشرفین کا نام سید مرتضیٰ تھا جو اپنے وقت کے متمول اور مشہور عالم و محدث تھے (دیکھئے الیافعی، ج ۳، ص ۱۳۳)

۳۴۔ فقیہ العراقین ابن صباغ کا لقب تھا جو ایک زمانے میں مدرسہ نظامیہ کی صدرات پر متمکن رہے تھے۔ (الیافعی، مرأۃ الجنان، ج ۳، ص ۱۳۵)۔

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ بقول انوشرواں، جو خلافت عباسیہ میں ایک وزیر تھے، غزالی کا اوائل عمری میں یہ حال تھا کہ وہ اپنے القاب میں مجھ سے اضافے کی خواہش رکھتے تھے۔"ھذا الذی کان فی اول عمرہ یستزیدنی فضل لقب فی القابہ" (ابن جوزی، المنتظم، ج ۹، ص ۱۷۰)

۳۷۔ سفرنامہ، ص ۲۷۵، ج اول، باب ۲۸

۳۸۔ تاریخی مصادر سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابی بکر بن فورک الاسفہانی متوفیٰ ۴۰۵ھ کا مدرسہ پہلا باقاعدہ مدرسہ کہلانے کا مستحق ہے۔ امام الحرمین جوینی نے اس مدرسے میں تعلیم پائی تھی۔ نیشاپور میں ابواسحٰق ابراہیم اسفرائنی کا مدرسہ بھی اس اعتبار سے اہم ہے کہ وہاں ان کے شاگرد شافعی عالم بیہقی نے درس کا مسند سنبھال لیا تھا جس کے سبب اس کی شہرت مدرسہ بیہقیہ کے نام سے ہوگئی۔ نیشاپور میں اس عہد میں ایک اور مدرسہ امام ابوحنیفہ عبدالرحیم بن محمد الپیشکی کا بھی موجود تھا۔
محمد عبدالرحیم غنیمہ، تاریخ الجامعات الاسلامیہ الکبریٰ، دارالطباعت المغربیہ، ططوان، ۱۹۵۳ء

۳۹۔ نظامیہ بغداد جسے سماجی اور علمی جاہ و وقار کی علامت سمجھا جاتا تھا اس کے بارے میں پہلے سے یہ بات طے تھی کہ اس کی سربراہی اشعری المسلک شافعی عالم دین ابواسحٰق شیرازی کریں گے۔ شیرازی حنابلہ کے سخت خلاف تھے اور اپنی اس ناپسندیدگی کا برملا اظہار کیا کرتے تھے۔ نظامیہ جیسے مؤقر ادارے کی

سربراہی پر ایک ایسے شخص کا فائز ہونا حنابلہ کو گوارا نہ تھا جس کے سبب سخت تنازعہ کھڑا ہو گیا لیکن حنبلیوں کی قوت شافعیوں اور حنفیوں کے مقابلے میں خاصی کم تھی سو ابواسحاق شیرازی اسی طمطراق کے ساتھ اپنے منصب پر قائم رہے۔

۴۰۔ امام شافعی کلام کے سخت مخالف تھے۔ انھوں نے اپنی تحریروں میں علمائے کلام کے خلاف سخت موقف اختیار کیا ہے۔ بقول شافعی: ''ماتردی احد فی الکلام فافلح''

انھیں سے دوسری روایت ہے۔

''لوعلم الناس مافی الکلام فی الاھواء لفروا منه کما یفر من الاسد''

مزید فرماتے ہیں:

''حکمی فی اهل الکلام ان یضربوا بالجرید والنعال ویطاف لهم فی القبائل والعشائر و یقال هذا جزاء من ترك الکتاب والسنة واقبل علی الکلام''

۴۱۔ الخوارزمی علوم کی تقسیم کا جواز کچھ اس طرح پیش کرتا ہے۔

''وجعلته مقالتین احداهما العلوم الشریعة وما یقترن بها من العلوم العربیة والثانیة لعلوم العجم من الیونانیین وغیرهم من الامم''

پہلا مقالہ چھے علوم کا احاطہ کرتا ہے جو اس طرح ہیں، فقہ، کلام، نحو، شعر، کتابتِ دیوان اور تاریخ دوسرا مقالہ جو علوم العجم سے متعلق ہے۔ فلسفہ، منطق، طب، حساب، ہندسہ، نجوم، موسیقی، علم الحیل اور کیمیاء کا احاطہ کرتا ہے۔ مزید دیکھئے۔ مفاتیح العلوم للخوارزمی، ص۴۔

۴۲۔ غزالی علم کی ثنویت کے قائل ہیں۔ لکھتے ہیں: علوم کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) علوم شرعیہ (۲) علوم غیر شرعیہ۔

علوم شرعیہ سے میری مراد وہ علوم ہیں جو انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے براہ راست حاصل ہوتے ہیں۔ ان کی طرف عقل کی رہنمائی اس طریقہ سے نہیں ہو سکتی جیسے عقل کے ذریعہ علم حساب سیکھا جاتا ہے، نہ وہ تجربہ سے حاصل ہو سکتے ہیں جیسے علم طب کی تدوین ہوتی ہے اور نہ محض سننے سے ان کا حاصل کرنا ممکن ہے جیسے علم لغت حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد جو علوم غیر شرعیہ ہیں، ان میں بعض پسندیدہ ہیں اور بعض ناپسندیدہ۔ اور بعض ایسے جو صرف درجۂ مباح رکھتے ہیں۔ (احیاء العلوم، ج۱)۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ غزالی نے فقہ کو دنیوی علوم میں شمار کیا ہے۔ غزالی کے بقول ابتداء میں فقہ کا جو مطلب تھا وہ اب نہ رہا کہ فقہ اب توحید، تذکیر اور حکمت سے خالی تھی۔ انھوں نے یہ دلیل دی کہ قرن اوّل میں تفقہ کا لفظ تزکیۂ نفس، خوفِ آخرت پر محیط تھا جب کہ آج اس سے طلاق، عتاق، لعان، سلم اور اجارہ کے مسائل مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لیے متقدمین فقہاء غزالی کے نزدیک علمائے دنیا ہیں۔ بقول غزالی فقہ سے زیادہ اشتغال کے نتیجے میں علمائے دنیا کی ایک ایسی کھیپ پیدا ہوتی ہے جن کے دل سخت اور خشیت سے خالی ہوتے ہیں:

"فذالك لا يحصل به انذار ولا تخويف بل التجرّد لهُ على الدوام يقسى القلب و ينزع الخشية منه كما نشاهد الان من المتجر دين له۔" (دیباچہ احیاء العلوم)

۴۳۔ غزالی نے اس صورتِ حال کا شکوہ ان الفاظ میں کیا ہے۔

"فكم من بلدة ليس فيها طبيب الامن اهل الذمة ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالاطباء من احكام الفقه ثم لا نرى احداً يشتغل به و يتها ترون على علم الفقه"

بقول غزالی اس کا سبب اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ

أن الطب ليس يتيسر الوصول به الى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام و تقلد القضاء والحكومة والتقدم به على الأفران والتسلط به على الأعداء؟ هيهات هيهات قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء۔ (دیباچہ احیاء العلوم)

علوم شرعی پر یہ اصرار اس قدر بڑھا کہ چھٹی صدی ہجری کے خاتمے تک ان مدارس کے لیے ریاستی بجٹ کا بڑا حصّہ وقف ہو کر رہ گیا۔ نظامیہ بغداد کے علاوہ صرف بغداد میں تیس بڑے مدارس قائم ہوگئے۔ بقول ابن جبیر ان میں سے ہر مدرسہ اپنی جگہ ایک شہر معلوم ہوتا تھا۔ (رحلۃ ابن جبیر)۔ صرف مدرسہ مستنصریہ کے اخراجات کے لیے جو اوقاف قائم کیے گئے تھے ان کی مجموعی آمدنی ستر ہزار مثقال سونا تھی۔ ابن بطوطہ نے شہر تستر کے ایک مدرسے میں مرغ و پلاؤ اور حلوہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: فأقمت عنده ستة عشر يوما، فلم أر أعجب من ترتيبه، ولاارغد من طعامه۔ يقدم بين يدى الرجل ما يكفى الأربعة من الأرز المفلفل المطبوخ فى السمن والدجاج المقلى والخبز واللحم والحلواء۔ (رحلۃ ابن بطوطہ، ج ۱، ص ۱۴۱)

۴۴۔ نظامیہ صرف شافعیوں کے لیے تھا۔ البتہ بعد کے عہد میں مستنصریہ میں چاروں مسالک کی تعلیم

ہونے لگی مگر اس طرح کہ مدرسین اور نصاب تعلیم ایک دوسرے سے بالکل جدا تھے۔ شخصی تعبیرِ دینی کو اسلام کا لازمہ بنا دینا ایک ایسی قبیح دانشورانہ بدعت تھی جس نے اسلام کے آفاقی قالب کو مسخ کر ڈالا۔

۴۵۔ ابن اثیر، ذیل سال ۴۵۷ھ

۴۶۔ ابن خلکان، ذکر عبدالکریم ابوالقاسم قشیری

۴۷۔ ابن خلکان، تذکرۂ عمید کندری

۴۸۔ شذورالذھب لابن عماد، ج ۴، ص ۱۳۹

۴۹۔ جس مسلک کو کسی زمانے میں اصحاب اقتدار کا سہارا مل گیا اس نے مخالفین کو دبانے کے لیے سیاسی نظام کا بھرپور سہارا لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ابن حزم اپنی کتاب الملل والنحل کی وجہ سے اس لیے نظامِ وقت کے معتوب قرار پائے کہ انھوں نے معتزلہ کے ساتھ ساتھ اشاعرہ کی بھی سخت گرفت کی تھی اور ان کے عہد میں چونکہ اشعریت کو غلبہ حاصل تھا انھیں اپنے خیالات کے لیے بڑی قیمت چکانی پڑی۔ فقہاء ان سے ناراض ہو گئے انھیں جلاوطن کر دیا گیا۔ حتیٰ کہ خانہ بدوشی کے عالم میں صحرائے لیلیٰ میں ان کی وفات ہوگئی۔ (سیر النبلاء جلد پانزدہم، بحولہ محمد یونس، ص ۱۵۹)

۵۰۔ رشید احمد جالندھری نے ارمغانِ احباب (سید عبدالحیٔ مرحوم) کے حوالے سے لکھا ہے کہ دہلی میں ایک مسجد کے امام نے کسی کی بیوی کو اغوا کر لیا، جب محلّہ کے سنجیدہ آدمیوں نے صحیح صورتحال سے آگاہ ہونا چاہا، تو مولوی صاحب نے کہا: ''یہ لوگ یعنی حنفی المذہب، مستحل الدم ہیں (ان کا خون بہانا جائز ہے) ان کا مال مالِ غنیمت ہے، ان کی بیویاں ہمارے واسطے جائز ہیں۔'' رشید احمد جالندھری، برطانوی ہند میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم، جلد اول، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۴۲۔

۵۱۔ بقول غزالی ''لولم يشتغلوا بصرف الاوقات فيه لا شتغلوا بنوم او حديث فيما لا يعنى'' (احياء العلوم، ج ۳، ص ۹۵)

۵۲۔ کتبِ فقہ کی کثرت وتکرار کو دیکھتے ہوئے ابن خلدون اس نتیجہ پر پہنچے کہ

وهى كلها متكررة والمعنى واحد والمتعلم مطالب باستحضار جميعهاو تميز ما بينها والعمر ينقضى فى واحد منها ولواقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقد لكان الأمردون ذلك بكثير وكان التعليم سهلا ومأخذه قريباًولكنه داء لا يرتفع لا ستقرارالعوائد عليه فصارت كا لطبيعة ...ودلّ على أن الفضل ليس منحصرا فى

المتقدمين سيّما ما قدّمناه من كثرة الشّواغب بتعدد المذاهب والطرق والتآليف ولكن فضل الله يوتيه من يشاء۔ وهذا نادر من نوادر الموجود والا فالظاهر أن المتعلم و لو قطع عمره فى هذا كله فلا يفي له بتحصيل علم العربية مثلا الذى هو آلة من الآلات و وصيلة فكيف يكون فى المقصود الذى هو الثمرة؟ ولكن الله يهدى من يشاء... (تاریخ ابن خلدون، ج۱، ص۷۲۹)

۵۳۔ شبیر احمد خان غوری، اسلامی منطق وفلسفہ، خدا بخش اورینٹل لائبریری پٹنہ، ۱۹۹۸ء، ص۲۵۴۔

۵۴۔ محولہ حقیقة الفقه، حصہ دوم، ص۱۰۶

۵۵۔ مثال کے طور پر مولانا محمود الحسن جو علمائے ہند میں اپنی جلالتِ علمی کے سبب شیخ الہند کہے جاتے ہیں ان کی علمی معرکہ آرائیوں کا میدان رفع یدین، قرأت فاتحہ خلفِ امام، مسئلہ امکانِ کذب اور امکانِ نظیر جیسے مسائل رہے جس کی جھلکیاں ان کی مشہور کتابوں ادّله كامله، ايضاح الادله اور جهد المقل فى تنزيه المعزو المزل میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

۵۶۔ شافعی کی الرساله اصول فقہ کی بنیادی کتاب کے طور پر ہمارے فقہی منہج کو کنٹرول کرتی رہی ہے۔ ابتدائی صدیوں میں جن کبار مؤلفین نے ان کی شروحات لکھیں ان میں ابوبکر محمد بن عبداللہ صیر فی (متوفیٰ ۳۳۰ھ)، ابوالولید حسّان نیشاپوری (متوفیٰ ۳۴۹ھ)، محمد بن علی بن اسمٰعیل شاشی (متوفیٰ ۳۶۵ھ، ابوبکر محمد بن عبداللہ شیبانی جوزقی (متوفیٰ ۳۸۸ھ)، ابوعبداللہ بن یوسف الجوینی (متوفیٰ ۴۳۸ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان شروحات کے سبب الرساله کو اصولِ فقہ کے لازوال ماخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ آنے والے دنوں میں فقہاء کی تمام تر فقہی جولانیاں الرساله کے متعین کردہ اصولوں کے گرد ہی گردش کرتی رہیں۔

۵۷۔ العمد لقاضی عبدالجبار (متوفیٰ ۴۱۵ء)، المعتمد لابوالحسین البصری (متوفیٰ ۴۳۷ھ) البرهان لامام الحرمین عبدالملک الجوینی (متوفیٰ ۴۷۸ھ) اور المستصفیٰ لابو حامد الغزالی (متوفیٰ ۵۰۵ھ) کی دو تلخیص فقہی حلقوں میں خاصی معروف ہوئی جن میں ایک امام فخر الدین رازی (متوفیٰ ۶۰۶ھ) نے محصول کے نام سے تیار کی تھی اور دوسری سیف الدین آمدی (متوفیٰ ۶۳۱ھ) نے الاحکام فی اصول الاحکام کے نام سے ترتیب دیا تھا۔ ان چار کتابوں کی یہ دونوں تلخیص اس قدر مقبول ہوئی کہ بعد کے علماء نے ان کے مختصرات اور شرحیں تیار کیں اور ان پر تالیقات لکھے۔ شہاب الدین قرافی

(متوفی ۶۸۴ھ) اورشمس الدین اصبہانی (متوفی ۷۴۹ھ) کی شرح محصول اہل علم میں متداول رہی۔تاج الدین محمد ارموی (متوفی ۶۵۶ھ) نے الحاصل کے نام سے اس کا اختصار تیار کیا۔اوران کے ایک دوسرے ہمعصر سراج الدین ارموی (متوفی ۶۸۲ھ) نے التحصیل کے نام سے ایک دوسرا اختصار تیار کیا۔بات یہیں ختم نہ ہوگئی،الحاصل جوخود اختصار تھا اس کا بھی اختصار قاضی عبداللہ بن عمر بیضاوی (متوفی ۶۸۵ھ) نے منھاج الوصول الی علم الاصول کے نام سے ترتیب دے ڈالا۔اختصار کے اختصار نے کتاب کی تحریر کو چیستاں بنا کر رکھ دیا سوعلماء کے لیے شروح لکھنے کا ازسرِ نو امکان پیدا ہوگیا۔

اب آیئے آمدی کے اس خلاصے کی طرف جوانھوں نے ان کتب اربعہ کا الاحکام فی اصول الاحکام کے نام سے تیار کیا تھا۔پہلے تو خود مصنف نے منتہیٰ رسول کے نام سے اس کی تلخیص تیار کی۔پھر ابوعمر عثمان بن عمر ومعروف بہ ابن الحاجب (متوفی ۶۴۶ھ) نے منتہیٰ السول والامل فی علمی الاصول والجدل کے نام سے ایک اور اختصار لکھا۔پھر اس منتھی کا بھی اختصار مختصر المنتھی کے نام سے تیار ہوا۔اب پھر معاملہ وہیں آپہنچا کہ اس مختصر کی تشریح وتعبیر کا فریضہ کون انجام دے۔اس عظیم علمی خدمت کو علامہ عضد الدین ایجی (متوفی ۷۵۶ھ) نے انجام دے ڈالا۔پھر اس شرح پر سعد الدین تفتازانی نے حاشیہ تحریر کیا۔ابن الحاجب کی تلخیص کی ایک اور معرکۃ الآراء شرح تاج الدین سبکی (متوفی ۷۷۱ھ) نے رفع الحاجب عن ابن الحاجب کے نام سے دوضخیم مجلدات میں لکھی۔قطب الدین شیرازی،شمس الدین اسفہانی کی شروحات بھی ان کتابوں میں ہیں جوعلماء میں متداول رہیں ورنہ شارحین کے سلسلے کا ذکر ایک طویل دفتر چاہتا ہے۔

شروح کی گرم بازاری کی یہ دومثالیں ہم نے مشتِ نمونے ازخروارے پیش کیں تاکہ علمائے شرح کی علمی سرگرمیوں کی واقعی حقیقت کا کسی قدر اندازہ ہوسکے۔

۵۸۔ احیاء العلوم کے مختصرات اور متعلقات کا احاطہ ممکن نہیں۔عوامی مقبولیت کے سبب ہرعہد میں اس کی ترویج واشاعت کے لیے مختلف حضرات نے مختصرات تیار کیں۔البتہ جن مختصرات کو شہرت کا مرتبہ حاصل ہے ان میں شمس الدین محمد بن علی عجلو لی (متوفی ۸۱۳ھ) کی مختصر احیاء العلوم اور غزالی کے بھائی احمد بن محمد کی لباب الاحیاء خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔اس کے علاوہ سعید یمنی ابوذکریا یحییٰ،ابوالعباس الموصلی اور جلال الدین سیوطی کی مختصرات بھی اہمیت کی حامل ہیں۔

۵۹۔ امام رازی ہوں یا محقق طوسی، قطب الدین شیرازی ہوں یا شمس الدین خسروشاہی، فلسفہ کی دنیا میں ان کی حیثیت ابن سینا کے شارح اور ملخّص سے زیادہ کچھ نہیں۔ کچھ یہی حال کاتبی قزوینی (مصنف حکمة العین)، سراج الدین ارموی (مصنف مطالع الانوار) اور اثیر الدین الابہری (مصنف هداية الحكمة) اور ملّا محمود جونپوری (مصنف شمس بازغہ) کا ہے۔ ان کی کتابیں فی نفسہٖ فلسفہ میں نہیں بلکہ ابن سینا کے نظامِ فلسفہ سے متعلق ہیں۔ میرک بخاری، صدرالدین شیرازی اور میبذی کی شہرت بھی فلسفی کی حیثیت سے نہیں بلکہ ابن سینا کی شرح اور حواشی لکھنے کے سبب ہے۔ ورنہ امر واقعہ تو یہ ہے کہ بقول بیہقی فلسفی تو صرف چار ہی پیدا ہوئے دو قبل اسلام اور دو عہدِ اسلام میں۔ قبل اسلام کے خانے میں ارسطو اور افلاطون اور عہدِ اسلام میں فارابی اور ابن سینا۔

(تتمہ صفوان الحکمہ، ص۱۶)

۶۰۔ جوں جوں علمائے شرع کی سماجی توقیر اور سیاسی قوت میں اضافہ ہوتا گیا۔ شرعی اور غیر شرعی علوم کے مابین خلیج وسیع ہوتی گئی۔ بسا اوقات علمائے شرع نے علمائے اکتشاف کی بے توقیری کی کوشش بھی کی۔ نتیجتاً علمائے اکتشاف کو اپنی حمایت میں دینی جواز فراہم کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس سلسلے کی ایک بڑی روشن مثال البیرونی کا یہ اقتباس ہے جو ہم نے ان کے سائنسی شہ پارے افراد المقال فی امر الظلال سے نقل کیا ہے۔

''جن لوگوں نے دینی کتابوں کے مطالعہ میں اپنے آپ کو وقف کر رکھا ہے اور ان علوم میں استعداد بہم پہنچائی ہے وہ عامۃ الناس سے الگ نہیں ہیں۔ نہ ہی یہ سمجھنا صحیح ہے کہ یہ فنون مذہب مخالف ہیں یا شریعت کی ضد ہیں۔ یا ان ممنوعات میں سے ہیں جنھیں منسوخ ومتروک سمجھا جانا چاہیے۔ اگر کوئی ایسا سمجھتا ہے تو وہ غایت دین سے ناواقفیت کا ثبوت دیتا ہے۔ اس کا ایسا سمجھنا دراصل نئے اکتشافات سے ڈر لگنے کے سبب ہے اور اس سبب سے بھی کہ اسے اس بات کا شعور نہیں کہ دین میں کون سی چیز پسندیدہ ہے اور کون سی نہیں۔''

(افراد المقال فی امر الظلال، ص۶)

۶۱۔ ملاحظہ ہو: ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ص۱۵۵۔

۶۲۔ مکتوبات امام ربانی، دفترِ اول، مکتوب ۲۶۶، شیخ فرماتے ہیں: ''از علم ونتنظم ایشاں علمِ ہندسہ است، مالایعنی ست ولاطائل صرف، مساوات زاوایائے مثلث ومثلث ہر دو قائمہ را بچہ کار می آید'' ملاحظہ ہو

دفتر سوئم مکتوب ۲۳۔

۶۳۔ محولہ عبدالوحید خاں، تاریخ تہذیب اسلامی، ص ۵۱۳۔

۶۴۔ عبدالباسط ابن خلیل ابن شاہین، نیل الأمل فی ذیل الدول، بیروت ۲۰۰۲ء، ج ۵، ص ۲۸۔

۶۵۔ عہد وسطیٰ کے مسلمان پرنٹنگ کی ٹکنالوجی سے واقف تھے۔ تیرہویں صدی میں مصر اور بغداد میں چھاپہ خانے موجود تھے۔ البتہ بلاک پرنٹنگ کی اس ٹکنالوجی کا استعمال محدود تھا۔ اس کی ایک وجہ تو غالباً اہل علم کا وہ شوق تھا جسے اعلیٰ درجے کی خطاطی اور نقاشی پورا کرسکتی تھی دوسرا سبب یہ تھا کہ بلاک پرنٹنگ کی غیر دلچسپ صنّاعی کے لیے ابھی نفسیاتی طور پر ذہن تیار نہ تھا۔ البتہ جب پندرہویں صدی میں movable type والا پریس ایجاد ہوگیا تو لوگوں کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی لیکن روایتی ذہن کے لیے ممکن نہ تھا کہ عربی یا ترکی کی کتابیں اس طریقۂ طباعت میں پائمال کی جائیں۔ E.W. Lane نے اپنی کتاب *The Manners and Customs of Modern Egyptians*, (لندن ۱۸۶۹، ص ۲۸۱) میں لکھا ہے کہ انیسویں صدی میں جب وہ مصر کے سفر پر تھا تو وہاں یہ بحث جاری تھی چونکہ مسلمانوں کی کتابوں میں تقریباً ہر صفحے پر خدا کا نام ہوتا ہے اس لیے اسے مطبع میں پائمال کرنا مناسب نہیں۔

۶۶۔ Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1973, p.179.

۶۷۔ Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, NJ, 1962, p. 222–3.

۶۸۔ بیبرس جسے متوارث اسلام کے مؤسسین میں ایک اہم مقام حاصل ہے، آخر تھا کون؟ یہ کیسے ممکن ہوا کہ ایک عسکری قائد کو اسلامی تاریخ کے ایک عہد میں اتنی اہمیت حاصل ہوگئی کہ اس کی مجتہدانہ اصلاحات کو بقائے دوام حاصل ہوگیا۔ یہاں تک کہ ائمہ اربعہ کے بغیر جمہور مسلمانوں کے لیے اسلام کو متصور کرنا ممکن نہ رہا۔ ان سوالات پر صحیح تاریخی تناظر میں غور وفکر کے بغیر ہمارے فقہی اور فکری انحراف کی تفہیم ممکن نہیں۔

بیبرس نے ایک ایسے پرفتن عہد میں منگولوں کے بڑھتے سیلاب پر بندھ باندھا تھا جب بظاہر ایسا محسوس ہوتا تھا کہ منگول ایک ناقابل تسخیر قوت بلکہ قہر آسمانی ہیں۔ عین جالوت میں بیبرس کے ہاتھوں

منگولوں کی شکست نے شکستہ حال مسلمانوں کے دلوں میں امیدوں کے نئے چراغ روشن کر دیئے تھے۔اس عسکری کامیابی نے بیبرس کی عوامی مقبولیت میں غیر معمولی اضافہ کر دیا تھا اور اسے ہر خاص و عام میں محی الدین اور محافظِ اسلام کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔لیکن محض یہ مقبولیت بیبرس کی حکمرانی کا جواز نہیں بن سکتی تھی کہ مسلمان یہ سمجھتے تھے کہ سلطان کے سر پر جب تک خلیفہ کا دستِ تائید نہ ہو اس کی حکمرانی کو مذہبی اور شرعی اعتبار حاصل نہیں ہوسکتا۔۹ / رجب ۶۸۹ھ بمطابق ۸ / جون ۱۲۸۱ء کو عباسی خانوادے کا ایک فرد چھپتا چھپاتا عراق سے قاہرہ پہنچا۔ بیبرس کو ابوالعباس احمد کی شکل میں اپنی استحقاقِ حکمرانی کا ایک نیا امکان نظر آیا۔اس نے اس موقع پر ایک بڑا اجلاس منعقد کیا جس میں حکومت کے تمام اعلیٰ عہدہ دار، علماء و قضاۃ، تجار و صوفیاء مدعو کیے گئے۔ابوالعباس کے شجرۂ نسب کی تصدیق کی گئی اور پورے تزک و احتشام کے ساتھ اسے نیا خلیفہ تسلیم کر لیا گیا۔خلیفہ نے اسی جلسہ میں سلطان بیبرس کو حق انتظام وحکمرانی تفویض کی۔

دیکھا جائے تو نئے خلیفہ کی تنصیب دراصل بیبرس کے سلطانی کی تصدیق تھی۔اب وہ امام احمد المنتصر باللہ کے نائب کی حیثیت سے پوری امت کا بلا شرکت غیرے منتظم و منصرم تھا۔ادھر قاہرہ میں شافعی قاضی بنت الأعز قاضی القضاۃ کے عہدہ پر مامور چلے آتے تھے جو اپنے ورع اور تقویٰ کے سبب عامۃ الناس میں غیر معمولی احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔اور وہ اس بدلتی سیاسی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر تھے کہ بیبرس اب محض ایک سلطان نہیں بلکہ اس کی حیثیت خلیفہ کے دستِ راست اور امت کے منتظم و منصرم کی ہوگئی ہے۔کچھ تو ابن بنت الأعز کے اثر کو کم کرنے کے لیے اور کچھ مسلکی خون آشامی کے تدارک کے لیے بیبرس نے بیک وقت چار متبادل دار القضاۃ کے قیام کا اعلان کر دیا۔ بیبرس کا یہ اجتہادی اور انتظامی فیصلہ آگے چل کر چار مسلک کے مستقل قیام اور ان کے canonization کی بنیاد بن گیا۔گزرتے وقتوں کے ساتھ ایسا محسوس ہونے لگا گویا یہ چار فقہی مسالک منزّل من اللہ ہوں۔

۶۹۔ نورالدین زنگی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب وہ صلیبیوں کے مقابلے میں میدان میں آیا تو اس کے بعض رفقاء نے یہ مشورہ دیا کہ چونکہ حکومت کا ایک بڑا بجٹ اور اوقاف کی بڑی بڑی آمدنیاں فقہاء اور صوفیاء کے لیے وقف ہیں کیا ہی بہتر ہو اگر اس بجٹ کا ایک قابل ذکر حصّہ فی الوقت فوجی مہمات کے لئے مختص کر دیا جائے۔کہتے ہیں کہ نورالدین زنگی یہ سن کر چراغ پا ہوگیا۔کہنے لگا کہ تمام

فتح وکامرانی ان ہی بزرگوں کی برکتوں کے سبب ہے۔ بھلا ان کے وظائف میں کیسے بند کرسکتا ہوں۔ جب میں بستر پر محوِ خواب ہوتا ہوں اس وقت یہی لوگ میری طرف سے ایسے تیروں سے لڑتے ہیں جس کے نشانے کبھی خطا نہیں ہوتے۔ (محولہ ابوزہرہ، حیات ابن تیمیہ، ص۳۲۹۔)

۷۰۔ اخوان الصفا کے رسالے جن کے مصنفین کی شناخت پر عرصہ ہائے دراز تک ابہام کا پردہ پڑا رہا، گوکہ اسمٰعیلی حلقوں کی طرف سے عام کئے گئے تھے لیکن بہت جلد ان رسالوں نے علمی حلقوں میں اپنی جگہ بنالی۔ صاحب الرسائل کے مطابق دنیا میں تین ابعاد کا پیدا ہونا عقلِ عاشر کے ارادے کے سبب تھا اور یہ بھی عقل عاشر کا کمال تھا کہ اس کی دعوت کے نتیجے میں گمراہ ارواح یا صورتیں تین قسموں میں مشخّص ہوگئیں۔ پہلی نادم اور مستغفر جس سے افلاک وکواکب بنائے گئے۔ افلاک کی تعداد دس عقول کے موافق رکھی گئی۔ دوسری صورت جو شاک ومتحیر رہی اس سے عناصر یعنی پانی مٹی، آب وہوا تیار ہوئے۔ تیسری صورت جو مستکبر تھی اس سے سخرہ بنایا گیا۔ یہی سخرہ افلاک کا مرکز ہے جسے ہم زمین کہتے ہیں۔ افلاک اور سیاروں کی گردش سے لوگوں کے خمائر تیار ہوئے جس پر ان سیاروں کے اثرات موجود تھے مثلاً زحل کے دور میں حبشیوں اور کم عقلوں کے اور مشتری کے دور میں پرہیزگاروں اور نیکوکاروں کے خمائر تیار ہوئے، پھر کوئی پچاس ہزار سال میں شخصِ بشری کا ظہور ہوا۔ اولاً اٹھائیس اشخاص پیدا ہوئے جن میں سے ایک شخص بغیر کسی الہام اور تعلیم کے توحید سے آشنا ہوگیا۔ یہی شخص آدم بھی ہے اور صاحبِ جثہ ابدائیہ بھی۔ اس کے ستائیس مددگار اولوالعلم کہلائے جس کا بیان، بقول ان حضرات کے، شهدالله انه لا اله الا هو والملائكه واولو العلم کی آیت میں ہوا ہے۔ صاحب جثہ ابدائیہ نے جن بارہ لوگوں کو علم باطن کی تعلیم دی ان میں سے بہترین شخص باب الابواب کہلاتے ہیں جن کے ذریعے امام کے حضور باریابی ہوسکتی ہے۔ جو شخص داعی کی دعوت کا جواب دیتا ہے اس کے نفس سے نقطۂ نور متصل ہوجاتا ہے۔ انتقال کے بعد تمام نفوس امام میں جمع ہوتے ہیں اسی مجموعہ کا نام لاہوت ہے۔ ہر مومن کے دفن ہونے کے تیسرے روز اس کے جسم سے ایک لطیف بخار نکلتا ہے جسے نفسِ ریحیہ کہتے ہیں۔ تمام مومنین کی نفسِ ریحیہ کو اکب کی شعاؤں کے ذریعے چاند میں جمع ہوتے ہیں، ان ہی کے دم سے چاند ہمیں نظر آتا ہے پھر چاند انھیں عطارد اور زہرہ کے توسط سے سورج کے سپرد کردیتا ہے۔ یہی امام یا صاحبِ جثہ ابدائیہ دورِ ستر میں انبیاء کی شکل میں ظہور کرتے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ ایک ایسے ہی مستقر امام تھے جن کی ذات میں ظاہری اور باطنی دونوں علوم جمع ہوگئے تھے۔ آپؑ کی ذرّیت میں مستقر اماموں کا سلسلہ عبدالمطلب تک پہنچا پھر ان کے بعد عبداللہ کو ظاہری دعوت سپرد کی گئی اور ابوطالب کے حصّے میں باطنی دعوت

کی ذمہ داری آئی۔ عبداللہ سے یہ منصب محمدؐ رسول اللہ کو اور ابوطالب سے حضرت علیؓ کو منتقل ہوا۔ ظاہری شریعت کا سلسلہ تو ختم ہو گیا البتہ حضرت علیؓ کی نسل سے قیامت تک ائمہ قائم ہوتے رہیں گے۔

یہ تھے وہ کونی تصورات جن کی تشکیل و تبلیغ تو اسمٰعیلی داعیوں کی مرہونِ منت تھی۔ اس بارے میں تفصیلی مباحث کے لیے ملاحظہ کیجئے: اخوان الصفا، ۷۰/۴ (محولہ تاریخ فاطمیین مصر، حصہ دوم، ص ۲۰۷۔)

۷۱۔ شاہ ولی اللہ نے عالم مثال، عالم خیال، لاہوت وناسوت جیسے مفروضات کو معرفت کی دلیل کے طور پر جس طرح پیش کیا ہے اور جس سے بظاہر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ ان کی روحانی cosmology ان کے عرفات وکشف کی دلیل اور ملائے اعلیٰ سے ان کی یک گونہ آگہی سے عبارت ہے۔ سوان تمام تصورات باطلہ موہومہ میں شاہ صاحب صاحب اخوان الصفا اور دوسرے اسمٰعیلی فلسفہ سازوں کے خوشہ چین ہیں۔ ان کا یہ خیال خام کہ صالحین کی ارواح چند سو برسوں بعد نظام کونی میں ایک مخصوص قوت کی حامل ہو جاتی ہیں دراصل ان ہی متصوفانہ ومنحرفانہ رسالوں سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے۔ ملاحظہ کیجئے اخوان الصفا کے رسالے میں اس طرح کی عبارتیں اور ان کا تقابلی مطالعہ شاہ صاحب کی کتاب ھمعات سے کیجئے۔

انفس المومنين من اولياء الله وعباده الصالحين يعرج بها بعد الموت الى ملكوت السمٰوات و تخلى هناك الى يوم القيامة الطامة الكبرى فاذا انشرت اجسادها ردت الى اجسادها لتحاسب و تجازى واما انفس الكفار فتبقى فى عماها الىٰ يوم القيامه ثم ترد الى اجسادها التى خرجت منها لتحاسب و تجازى (الرسالة السابعه فى البعث والقيامه من الجزء الثالث) لیکن اسی رسالے میں اخوان الصفاء اس طرح بھی کہتے ہیں: فلا تكن يا اخى ممن ينتظر بعث الاجساد فان ذلك ظلم عظيم فى حقك فكن من الذين ينتظرون بعث النفوس واعلم يا اخى ان رد النفوس الى الاجسام الفانيه فى التراب ربما يكون موتاً لها فى الجهالة واستغراقاً فى ظلمات الاجسام۔ (محولہ فاطمیین مصر، جلد دوم ص ۲۰۳)

۷۲۔ ملاحظہ کیجئے: جدول اسرار حروف کونی، ادراک جلد اول، باب ۶، حوالہ نمبر ۷۰۱۔

۷۳۔ مسلمانوں کو رمل سے کب آشنائی ہوئی اس بارے میں کچھ وثوق سے کہنا مشکل ہے۔ تاریخی مصادر میں علم رمل کے حوالے سے محمد الزناتی، علی بن عمر، فضل بن سہل السرخسی اور احمد بن علی زنبول کے نام پائے جاتے ہیں۔ اس بات کے واضح اشارے ملتے ہیں کہ محمد الزناتی کی کتاب الفصل فى اصول علم الرمل اس فن پر پہلی

مستقل تصنیف ہے۔ جو تیرہویں صدی عیسوی کے وسط میں منظر عام پر آئی۔ زناتی کی شخصیت پر بھی ابہام کا پردہ پڑا ہے۔ اغلب امکان ہے کہ ان کا تعلق مراکش کے زناتہ قبیلے سے رہا ہو۔ ابن خلدون کا خیال ہے کہ علم الرمل قیافہ شناسی کا ہی ایک ایسا روپ ہے جو دہقانی عوام میں اس لیے مقبول رہا کہ وہ منجمین کی پیچیدہ جدولوں کو سمجھنے سے عاجز تھے۔ گویا یہ غرباء کی قیافہ شناسی ہے جو انھیں خاک کے ذروں میں اپنے مستقبل کی جھلک دیکھنے کی سہولت فراہم کرتا ہے۔

ملاحظہ ہو کتاب الرمل کا پہلا صفحہ جس میں شیخ زناتی نے اس فن کو حضرت ادریسؑ سے منسوب کیا ہے:

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما . الحمد لله
وكفى • وسلام على عباده الذين اصطفى • (وبعد) فهذا كتاب الفصل
فى اصول علم الرمل على حكم القواعـد الاصلية الادريسية قال الشيخ
محمد الزناتي رحمه الله تعالى ان لـكل علم بداية ولـكل عمل مقدمة ونريد
أن نطرى مقدمات فى علم الرمل مافيه كفاية للمبتدى واصول ترضى
العارف المنتهى فنبتدى بعون الله تعالى فنقول ان علم الرمل منسوب
الى نبي الله ادريس عليه وعلى نبينا أفضل الصـلاة وأتم السـلام وانه
أوحى اليه فى المنام وعنه ورثته العلماء والحـكماء ونظروا فى أمر العلم
فوجدوا جميع المخلوقات قامت من أربع طبائع وهى النارية والهوائية
والمائية والـترابيـة وأربعة استقصاصات وهى الحـرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والجهات اربعة شرق وغرب وجنوب وشمال ونظروا
فى معاملات النـاس فوجـدوها اربعة مكيول وموزون ومعـدود
ومذروع واسم الله تعالى من أربعة حروف وعيسى عليه السلام من اربعة
حروف ومحمد صلى عليه وسلم من أربعة حروف وكل بيت لابد له من
أربعة اركان فلما علموا أن الاشياء جميعها استقامت من أربعـة أركان
وأربعة صور وأربعة أيادى واربعة طبائع فأقاموا منها أربعة اشـكال
سموها الامهات البيت الاول الطالع وعليه يقع الحـكم وفيه من المسائل
لانه أول شـكل ظهر من عالم الغيب الى عالم الشهادة فسمى بيت طالع
السؤال وهو بيت النفوس ثم أنهم أقاموا شكلا ثانيا فسموه بيت المال

۷۴۔ اشارہ ہے اس آیت قرآنی کی طرف ھو الذی جعل لکم النجوم لتھتدوا بھا فی ظلمات البرّ

والبحر (الانعام:۹۷)

۷۵۔ ملاحظہ کیجئے۔

The Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Farid, His Verse, and His Shrine* (Columbia 1994) pp. 26-32.

۷۶۔ ملاحظہ کیجئے۔

Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford 1971) pp. 44-50; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975) 228-58.

۷۷۔ ملاحظہ ہو۔ محمد بن واصل، مُفَرِّج الکروب فی احبار بنی ایوب، تالیق جمال الدین الشیال، قاہرہ، ۱۹۵۷ء، ص ۸۴–۲۸۱، ابن الاثیر الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۹۷۹ء، ج ۱۱، ص ۵، ۴۰۴۔

۷۸۔ احمد المقریزی، المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار، بغداد، ۱۹۷۰ء، ج ۲، ص ۱۶–۴۱۵۔

۷۹۔ محمد امین، الاوقاف والحیات الاجتماعیة فی مصر: ۶۴۸–۹۲۳ھ قاہرہ، ۱۹۸۰ء، ص ۸–۲۰۴۔

۸۰۔ مملوک حکمرانوں نے شہر سے باہر وسیع وعریض قطعات پر جو خانقاہیں قائم کیں وہ بالعموم ان کے اقارب کی قبروں کے قریب ہوا کرتی تھیں تاکہ ان خانقاہوں کی برکت مسلسل اہل قبور کو پہنچتی رہے۔ دوسری طرف اوقاف کی آمدنیوں کا انتظام حکمرانوں کے اقارب کے ہاتھوں میں ہوتا اس طرح خانقاہوں کے پردے میں حکمرانوں نے اپنی پچھلی نسلوں کی آخرت اور اپنی اگلی نسلوں کی دنیا کا انتظام کر لیا تھا۔ ملاحظہ ہو۔ محمد امین، الاوقاف، ص ص ۹۸–۲۹۲، حوالہ مذکور۔

۸۱۔ عام طور پر اوقاف کے کاغذات میں اس بات کا ذکر بھی موجود ہوتا کہ یہ خانقاہ کس کے ایصالِ ثواب کے لیے قائم کی گئی ہے اور جو لوگ اس خانقاہ سے وابستہ ہوں گے انھیں صبح سے شام تک کن وظائف اور سورتوں کی تلاوت کرنی ہوگی۔ یہ اس سبب تھا کہ قائمین کے لئے ثواب کے متعینہ مقدار کے ایصال میں آگے چل کر کوئی گڑبڑی واقع نہ ہو۔ بحوالہ، محمد امین، الاوقاف، ص ۱۶–۲۱۱؛ محمد السیوطی، جواھر العقود، تالیق محمد حامد الفقی، قاہرہ، ۱۹۵۵ء، ج ۱، ص ص ۵۹–۳۵۶۔

۸۲۔ ملاحظہ کیجئے ترکی زبان میں فردوسی طویل کی کتاب دعوت نامہ جو قدیم ترکی رسم الخط میں محیر العقول روحانی نقوش کا ایک جامع انسائکلو پیڈیا ہے۔

۸۳۔ ابن القیم،مفتاح دارالسعادۃ و منشور ولایۃ العلم والارادۃ، از ہرلائبریری پریس،تالیق محمد حسن ربیعہ،قاہرہ،۱۹۳۹ء،ص۵۵۹۔

۸۴۔ مفتاح،حوالہ مذکور،ص۴۷۴۔

۸۵۔ ایضاً

۸۶۔ یعقوب احمد بن ابی یعقوب بن واضح الکاتب: کتاب البلدان یعقوبی (مطبعۃ الحیدریہ، نجف ۱۳۷۷ھ ۱۹۵۷ء)ص ۷۔

۸۷۔ قرآن نے جو اکتشافی اور عقلی رویہ تشکیل دیا تھا اس پر آگے چل کر اگر اساطیری طرزِ فکر کی دھند دبیز ہوتی گئی تو اس کی وجہ وہ تفسیری روایات تھیں جو گزرتے وقتوں کے ساتھ تقدیسی اہمیت اختیار کرتی جاتی تھیں۔ رفتہ رفتہ صورتِ حال اتنی خراب ہوگئی کہ ان روایات کو معانی کی کلید کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ گو کہ عقلی تحلیل و تجزیے اور درایت کے معیار پر یہ روایتیں پوری نہ اترتی تھیں لیکن تفسیر بالماثور کی عمومی مقبولیت کے سبب اس کے علاوہ کوئی چارا نہ تھا کہ قرآن کو ایک ایسی اساطیری کتاب کے طور پر پڑھا جائے۔ مثال کے طور پر آیت قرآنی هوالذی خلق لکم مافی الارض جمیعا ثم الستوی الی السماء فسوٰهن سبع سموٰت کو لیجئے جس میں ارض و سمٰوات کی تخلیق کا بیان ہے۔ اس آیت پر ابن عباس کا تفسیری حاشیہ مرحلۂ تخلیق کی تفہیم میں ہماری مدد کے بجائے اس پر حجاب بن جاتا ہے۔ روایت بتاتی ہے کہ ابتداً جب پانی کے علاوہ کوئی چیز وجود میں نہ آئی تھی، خدا کا عرش پانی پر تھا۔ جب اس نے کائنات تخلیق کرنا چاہی تو اس نے پانی سے دھواں یا بھاپ بنایا جو اوپر اٹھنے لگا اور جس سے آسمانوں کی تخلیق ہوئی۔ جب پانی سوکھ گیا تو اس نے اس سے ایک زمین بنائی۔ پھر اس سے دو دن کے اندر سات زمینیں بنائیں اور پھر دھوئیں سے سات آسمانوں کی تخلیق ہوئی۔ (ابن کثیر) اس قسم کی تاویلات جن کی کوئی علمی قرآنی اور مشاہداتی بنیاد نہ تھی تفسیری حواشی میں کچھ اس طرح راہ پا گئیں کہ گزرتے وقتوں کے ساتھ ان کی تطہیر کے بجائے انھیں استناد حاصل ہوتا گیا۔ اس قسم کی روایتیں ان مستند مجموعوں میں بھی مل جاتی ہیں جن کی صحت پر سوالیہ نشان لگانا بالعموم ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر الشمس تجری لمستقرلها کی تفسیر میں بخاری میں یہ روایت بیان کی گئی ہے کہ سورج غروب ہو کر عرش کے نیچے سجدہ میں چلا جاتا ہے اور پھر دوبارہ طلوع ہونے کی اجازت چاہتا ہے۔ اسی طرح بدلتے موسم کی توجیہہ میں ابو ہریرہ کی ایک روایت سامنے لائی گئی جس کے مطابق گرمی اور سردی کا سبب یہ بتایا گیا کہ ایک بار جہنم نے خدا سے سانس لینے کی اجازت چاہی کہ اس کا دم گھٹا جاتا تھا۔ اسے سال میں دو بار سانس

لینے کی اجازت ملی۔ ایک سانس سے سردی کا موسم اور دوسری سانس سے گرمی کا موسم پیدا ہو گیا۔ (بخاری، ج ۲، ص ۱۴۳) ان اساطیری توجیہات نے آگے چل کر مسلم ذہن کو ایک طرح کی دانشورانہ انارکی سے دوچار کر دیا۔

۸۸۔ ابن قیم کے اس بیان کو تاریخی تناظر میں سمجھنا چاہئے۔ بغداد کی تباہی کے بعد مراغہ کی رصدگاہ میں طوسی اور شیرازی کے ہاتھوں علم ہیئت میں حیرت انگیز پیش رفت جاری تھی اور کسے معلوم تھا کہ آنے والے دنوں میں خود ابن قیم کے اپنے شہر دمشق میں علی بن ابراہیم الشاطر کے نام سے ایک ایسا عالم ہیئت پیدا ہوگا جو آنے والے دنوں میں نئے سائنس کی بنیاد رکھے گا۔ ابن قیم کا غصہ اس سبب ہے کہ ستارہ شناسی کے نام پر جاہلوں کے ایک انبوہِ کثیر نے مسلم معاشرے کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ توہمات کی اس گرم بازاری میں اکتشافی علوم اور تسخیری تجربات حاشیے پر جا پڑے ہیں۔ مفتاح، ص ۴۸۷۔

۸۹۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ (مرتب ابن القاسم) ۳۷ مجلدات، رابطہ مکتبہ المعارف ۱۴۰۱ھ جلد ۲۷ ترجمہ یحییٰ ماشوت ج ۲۱، ص ۲۲، ۲۳

۹۰۔ ج ۲۱، ص ۲۰، ۲۲

۹۱۔ ایضاً

۹۲۔ ایضاً

۹۳۔ ایضاً

۹۴۔ ج ۲۱، ص ۲۱

۹۵۔ ج ۲۱، ص ۲۲

۹۶۔ نجوم کے باب میں (مجموع الفتویٰ)

۹۷۔ ج ۲۰، ص ۲۲-۲۱

۹۸۔ ایضاً

۹۹۔ رسولؐ اللہ سے منسوب ایک روایت میں بتایا گیا ہے کہ اگر کوئی سیاہ کتا نمازی کے آگے سے گزر جائے تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے کہ سیاہ کتا شیطان ہے۔ مسلم ۱/ ۳۶۵، نمبر ۵۱۰۔

۱۰۰۔ مسلم ۴/ ۱۷۵۶، نمبر ۲۲۳۶۔

۱۰۱۔ آثار و تاریخ کی کتابوں میں اس خیال نے تواتر کا مقام حاصل کر لیا ہے کہ رسولؐ اللہ پر لبید بن عصم کے جادو

کا اثر ہوا تھا۔ اس نقطۂ نظر کی تردید ہم پہلی جلد میں کر چکے ہیں۔ (ملاحظہ ہو: ادراک، ج ا، ص ۴۲۵) مسلمانوں میں یہ خیال بھی شہرت کا مرتبہ رکھتا ہے کہ صرف کسی کا نگاہِ غلط انداز ڈالنا فریق مخالف کی تباہی کا سبب ہوسکتا ہے۔ اس خیال کی ثقاہت دراصل اس روایت کے سہارے ہے جو صحیح مسلم میں راہ پا گئی ہے:

وعن ابن عباس رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: العین حق ولو کان شیء سابق القدر لسبقته العین، واذااستغسلتم فاغتسلوا (رواه مسلم فی کتاب السلام باب الطب والرقی)

۱۰۲۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، حوالہ مذکور، ج ۲۰، ص ۵۹

۱۰۳۔ النّبوات، ص ۲۶۵۔

۱۰۴۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۶۔

۱۰۵۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۳۔

۱۰۶۔ حوالہ مذکور، ص ۲۷۳۔

۱۰۷۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۴۔

۱۰۸۔ مولوی شبیر احمد انصاری، عروج الاسلام ترجمہ فتوح الشام، ص ۲۹۶-۲۹۷۔

۱۰۹۔ شذورالذہب لابن عماد، ج ۵، ص ۸۷

۱۱۰۔ (محولہ عبدالوحید خاں، ص ۴۸۹-۴۹۰)

۱۱۱۔ عبدالعزیز بدری، الاسلام بین العلماء والحکام، حوالہ مذکور۔

۱۱۲۔ نفحاتِ مکیہ (حاجی امداداللہ مہاجر مکی کے سوانح) محولہ رشید احمد جالندھری، برطانوی ہند میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم دارالعلوم دیوبند، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۷۸

سلسلۂ ادراک کی علمی اور تحقیقی کتابیں

پڑھیے پڑھایئے اور دین کا صحیح تصور عام کیجیے

کتاب	قیمت
ہم کیوں سیادت سے معزول ہوئے؟	قیمت: Rs. 80/-
اسلام میں تفسیر وتعبیر کا صحیح مقام	قیمت: Rs. 110/-
اسلام میں حدیث کا صحیح مقام	قیمت: Rs. 110/-
اسلام میں فقہ کا صحیح مقام	قیمت: Rs. 140/-
اسلام میں تصوف کا صحیح مقام	قیمت: Rs. 120/-
حقیقی اسلام کی بازیافت	قیمت: Rs. 200/-
اسلام کی آفاقی دعوت کا ایک چشم کشا تعارف	قیمت: Rs. 100/-
علم شرعی کی شرعی حیثیت	قیمت: Rs. 80/-
ادراک زوالِ امت (کامل دو جلدوں میں)	قیمت: Rs. 700/-
کتاب العروج (مصور، رنگین)	قیمت: Rs.500/-

مفت ڈاؤن لوڈ کے لیے ملاحظہ کیجیے:

www.RashidShaz.com